

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Spor o Karmel v Osvětimi

The Carmel Convent Controversy

Diplomová práce

Vedoucí práce:

PhDr. Lena Arava-Novotná, ThD.

Autor:

Bc. Zuzana Kunstová

Praha 2016

Poděkování

Děkuji PhDr. Leně Aravě-Novotné, ThD. za vstřícnost a věcné rady, které mi pomohly ke zpracování této diplomové práce.

Zároveň bych na tomto místě ráda poděkovala své rodině za trpělivost.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci „Spor o Karmel v Osvětimi“ vypracovala samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Bc. Zuzana Kunstová

Anotace

Tato diplomová práce se zabývá sporem o Karmel v Osvětimi. Cílem práce je předložit vývoj tohoto sporu společně s perspektivami, z nichž byl nahlížen židovskými a polskými představiteli. Součástí práce je také nastínění myšlenkového a politického kontextu, do něžž byla tato kontroverze zasazena.

Annotation

This thesis deals with The Carmel Convent Controversy. The purpose of this thesis is to submit the development of this controversy together with perspectives of viewing both of jewish and polish representatives. This thesis includes also the outlines of intellectual and political context in which this controversion has been framed.

Klíčová slova

- Židovsko-křesťanský dialog
- Holokaust
- Osvětim
- Karmel

Keywords

- Jewish-Christian dialogue
- Holocaust
- Auschwitz
- Carmel

Obsah

Úvod	6
1. Osvětim a její odlišné vnímání v židovské a křesťanské tradici	9
1.1 Osvětim v židovské paměti	11
1.1.1 Smrt Boha?	13
1.1.2 Šoa v židovské filosofii a literatuře	15
1.2 Osvětim v kontextu dějin polského národa, křesťanský pohled na holokaust	20
1.2.1 Osvětim jako polské území	20
1.2.2 Význam šoa pro křesťany	21
2. Propuknutí sporu o osvětimský Karmel	32
2.1 Hledání řešení konfliktu	35
2.2 Ženevské konference	36
2.2.1 První ženevské setkání: <i>Zachor, pamatuj!</i>	38
2.2.2 Druhé ženevské setkání: Centrum pro informace, vzdělávání, setkávání a modlitby	40
2.3 Vnímání sporu	42
2.3.1 Židovská veřejnost	42
2.3.2 Polská veřejnost	45
3. Nedodržení dohod a rozpory v katolické církvi	52
3.1 Role západních církví ve sporu o Karmel	52
3.2 Nedodržení dohody, usazení kříže	54
3.3 Vliv Jana Pavla II na ukončení sporu	58
3.4 „Válka křížů“	61
3.5 Christianizace šoa?	62
Závěr	68
Seznam použité literatury	70
Summary	76

Úvod

Tato diplomová práce pojednává o sporu kolem založení karmelitského konventu na území koncentračního tábora Osvětim-Březinka v roce 1984. Tento akt vyvolal bouřlivé reakce nejprve na straně belgických a francouzských křesťanů i Židů a následně se přesunul na mezinárodní půdu. Tato práce sleduje vývoj osvětimské kontroverze od samotného založení kláštera, přes propuknutí sporu, snahu o jeho vyřešení až k vyvrcholení sporu protestními akcemi a následnému přesunu Karmelu mimo území koncentračního tábora Osvětim-Březinka. V závěrečné kapitole jsou pak zahrnuty názory vyjadřující tzv. christianizaci šoa, teze, která je založena právě na základě osvětimské kontroverze.

Spor o Karmel v Osvětimi propukl na popud belgických, potažmo francouzských představitelů. Důvodem byla angažovanost belgického kardinála Godfrieda Danneelse do židovsko-křesťanského dialogu. Tento kardinál spolupracoval také s francouzským kardinálem Jeanem-Marie Lustigerem. Na rozdíl od Polska byl dialog ve Francii velice aktuální, a to především proto, že po Druhé světové válce zde existovala největší živá židovská obec. To se nedalo říci o polském území, kde se i po návratu Židů po válce odehrávaly další pogromy.

Motivací k psaní diplomové práce na téma „*Spor o Karmel v Osvětimi*“ byl autorce ambivalentní postoj představitelů kontroverze a židovské a polské veřejnosti. Jak se ukázalo během vypracovávání práce, postoje k osvětimskému sporu jsou zcela neslučitelné. Objevují se buď výhradní sympatizanti se založením Karmelu v areálu koncentračního tábora Osvětim-Březinka, nebo jeho úplní odpůrci. Každá z těchto skupin používá k potvrzení svých názorů vlastní odůvodnění, která, jak uvidíme dále, pramení z různých právních či náboženských přesvědčení.

Při vypracovávání práce se autorka setkala s mnohými nesnázemi. Prvním z nich bylo původní označení práce jako „*Aféra Karmel v Osvětimi*“. Po konzultaci s polským katolickým knězem působícím v jižních Čechách autorka název práce změnila. Slovo aféra je prý zavádějící, katolická strana tuto událost nevnímá jako aféru, ale jako spor či kontroverzi. Proto je současný název práce „*Spor o Karmel v Osvětimi*“.

Dalším problémem byla také nedostatečná dostupnost literatury a informací o průběhu sporu při heuristickém výzkumu. V České republice se tímto sporem více do hloubky nezabývá žádný z historiků či křesťanských nebo židovských představitelů, autorka proto byla zcela odkázána na zahraniční literaturu. Základním zdrojem se pak stala

francouzsky psaná literatura doplněná o anglické a polské texty, z nichž některé pocházejí přímo z Národní knihovny ve Varšavě (novinové články pojednávající o polském nahlížení na tento spor).

Samotné vypracování tématu autorka vnímá jako velice přínosné, protože při něm byly použity rozličné metody práce. Vzhledem ke kontroverznosti tématu se autorka rozhodla zvolit k vypracování práce primárně srovnávací metodu, která vedle sebe staví protikladné postoje týkající se nejen samotné kontroverze, ale také vnímání teologie po Osvětimi, a to jak židovské, tak polské. Při porovnávání názorů na výše uvedenou teologii se objevuje také metoda filozoficko-teologická. V textu se dále setkáme s metodou sociologickou, která se odráží v ne zcela vyřešené minulosti polsko-židovského soužití. S tím souvisí také metoda politologická, kdy byl v rámci propagace komunistického režimu záměrně zamlčován počet židovských obětí v koncentračním táboře Osvětim, a tím snížena míra utrpení Židů. Setkáváme se také s metodou psychologickou, která je reflektována v kapitolách týkajících se vnímání sporu židovskou a polskou veřejností. V neposlední řadě se samozřejmě objevuje metoda geografická, a to kvůli umístění kláštera v Osvětimi, ale také kvůli zapojení belgických a francouzských zástupců.

V úvodní kapitole této diplomové práce se autorka pro lepší uvedení čtenáře do dané problematiky rozhodla zařadit různé postoje židovských a křesťanských teologů, filosofů či spisovatelů k holokaustu samotnému a z toho vyplývajícím diametrálně odlišnému vnímání koncentračního tábora Osvětim-Březinka pro Poláky a Židy.

Druhá kapitola je věnována samotnému vývoji sporu o osvětimský Karmel. Čtenář se tak dozví, v čem tkví podstata sporu, jak a kde spor propukl, jaké byly snahy o jeho vyřešení, jak postupovali představitelé delegací sestavených za tímto účelem a k jakému závěru jejich členové dospěli. Tato kapitola opět srovnávací metodou představuje vnímání kontroverze Poláky a Židy a zároveň podrobněji popisuje důvody k jejich konkrétním názorům.

Třetí kapitola je pak věnována vyvrcholení sporu, kdy se ani přes jasné stanovené dohody nedařilo docílit přesunutí kontroverzního kláštera z areálu koncentračního tábora. Dále je ukázán postoj západních církví, a tím je zároveň načrtnut problém nejednotnosti v postojích samotné katolické církve v otázce tohoto problému. Nakonec však uvidíme, že přemístění Karmelu bylo dosaženo invencí papeže Jana Pavla II. Na to poté navazují protestní akce, které vyústily v tzv. „válku křížů“ a následné reakce představitelů zastávajících názor, že se katolická církev snaží o tzv. christianizaci šoa.

Cílem této práce je představit čtenáři nejednoznačnost postojů ke kontroverzi a jejich zdůvodnění z hlediska jak náboženského, tak i společenského a politického. Toto téma je zdá se stále bolestivé, i když pro české křesťanské autority zřejmě ukončené. Tato diplomová práce si klade za cíl seznámit čtenáře s motivací k činům jednotlivých představitelů zapojených do sporu o osvětimský Karmel. Zároveň dovoluje nahlédnout k hlubší problematičnosti rozporů nejen mezi judaismem a křesťanstvím, ale také v církvi samotné. Práce má vést čtenáře k zamyšlení a úvahám nad významností respektování názoru druhého člověka či celého společenství, ilustrovaném na konkrétním příkladu sporu o osvětimský konvent.

1. Osvětim a její odlišné vnímání v židovské a křesťanské tradici

„Neboť je nám zapovězeno za cenu připomínání smrti v Osvětimi proměnit nynější a budoucí život ve smrt. A rovněž je nám zapovězeno přitakávat současnému a budoucímu životu za cenu zapomenutí na Osvětim.“¹

Komplex koncentračního tábora Osvětim se skládal ze tří míst: Osvětim I, Osvětim II – Březinka a Osvětim III – Monowitz, mimo jiné zahrnoval i 38 sekundárních táborů. Jestliže v dnešní době hovoříme o Osvětimi, máme na mysli pouze první dvě zmíněné oblasti, které jsou od sebe vzdáleny 3 kilometry. Osvětim I, tábor, který byl postaven jako první, byl určen polským a posléze sovětským vězňům. První deportovaní byli do tábora přivezeni v červnu roku 1940 a v září 1941 zde začala fungovat plynová komora. Výstavba tábora Osvětim II, známějšího jako Březinka, začala v roce 1941. Tábor byl původně určen pouze sovětským vězňům, avšak po schválení programu „konečného řešení“ na konferenci ve Wannsee (20. ledna 1942) bylo rozhodnuto, že se toto místo stane vyhlazovacím táborem, a to díky svým plynovým komorám a čtyřem krematoriím. Přestože se systematické vyvražďování Židů odehrávalo především v Březince (Osvětim II), do historie vstoupil jako synonymum pro nacistické „konečné řešení“ pojem Osvětim.² Do tohoto koncentračního tábora byli deportováni Židé z celé Evropy a téměř milion z nich zde zahynul. Osvětim se tak stala vyhlazovacím táborem, v němž přišlo o život nejvíce obětí židovského původu. Pro srovnání uvedme statistické údaje z dalších koncentračních táborů³: vedle Osvětimi si nejvíce obětí vyžádal koncentrační tábor Treblinka s téměř 800 000 obětí, dále tábor Belzec s 434 508 obětí, následují tábory Sobibor a Kulmhof

¹ FACKENHEIM Emil. *The Jewish Return into History*, Schocken Books, 1978. Citováno z: FRY, Helen P (ed.). *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*. Vyd. 1. Praha: Kalich, 2003, s. 56. ISBN 80-7021-665-4.

² HEBBELINCK, Thérèse. *L'affaire du carmel d'Auschwitz (1985-1993): Implication des Églises belge et française dans la résolution du conflit*. Nouvelle édition [en ligne]. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012 [cit. 2015-11-06]. ISBN 9782875581938. Dostupné z: <http://books.openedition.org/pucl/476>

³ HILBERG, Raul. *La destruction des Juifs d'Europe*. Édition définitive, complétée et mise à jour. Paris: Gallimard, 2006, s. 2272-2273. ISBN 9782070309856.

s téměř 150 000 obětí. Celkem v táborech zahynulo téměř 6 000 000 Židů⁴, z toho téměř 2 600 000 v táborech na území Německa. Co se týká původu obětí, téměř 3 000 000 z nich byli polští židé, více než 700 000 pocházelo ze Sovětského svazu, 270 000 z Rumunska, 260 000 z Československa, více než 180 000 z Maďarska, téměř 130 000 z Litvy, 130 000 z Německa, více než 100 000 z Nizozemska a 75 000 z Francie.⁵ V Osvětimi ale bylo Němci zavražděno také přes 100 tisíc nežidovských obyvatel, mezi nimi Poláci, Romové a sovětské vězni.⁶ Konečné počty obětí zahynuvších v koncentračních táborech však byly později nesprávně interpretovány. Konkrétně uvedme komunistický režim, který hovořil o 4 500 000 milionů obětí (toto číslo však bylo záměrně zmanipulováno, a to pravděpodobně za účelem snížení míry židovského utrpení).⁷ Stejně chybný počet obětí uvádí ve svém letáku také organizace *Aide à l'Église en détresse*, o které se bude podrobněji hovořit v následující kapitole.

Koncentrační tábor Osvětim má však (z pozdějšího pohledu) dvojí význam, je nutné rozlišovat mezi židovským a polským, resp. křesťanským pohledem. Přestože se hrůzy holokaustu odehrávaly v komplexu koncentračního tábora Osvětim II, pro židovský národ je v názvu Osvětim implicitně obsažen tábor Březinka – pojmenovaný podle nedalekého březového háje, zatímco pro polský národ název tábora Osvětim značí kamenné budovy tábora Osvětim I. Toto rozlišné vnímání, které se vyskytuje mezi Židy a Poláky, je však z historického pohledu nepřesné, protože velitelé byli pro oba tábory totožní. Dalším faktem je, že mezi Poláky, kteří byli zavražděni v Osvětimi I, byli také Židé, kteří byli zavražděni jako političtí vězni. To znamená, že do roku 1942 nebylo v táboře rozlišováno mezi Židy a Poláky.⁸ Podle Dujardina se do té doby nikdo nezajímal o to, jakou víru vězněný člověk vyznává, rozdělování mezi Židy a křesťany začalo právě v roce 1942.⁹

⁴ Hilberg uvádí, že čísla oscilují od pěti do šesti milionů obětí. V roce 1946 dospěl Jakob Leszczynski (zástupce Světového židovského kongresu) k počtu 5 978 000 obětí. Ibid., s. 2250.

⁵ Pro úplný přehled počtu obětí podle země původu viz HILBERG, op. cit.

⁶ SKOLNIK, Fred a Michael BERENBAUM. *Encyclopaedia Judaica*, s. 661, vol. 2. ISBN 978-0-02-865930-5.

⁷ DUJARDIN, Jean. *L'église catholique et le peuple juif: un autre regard*. Calmann-Lévy, 2004, s. 253. ISBN 2-7021-3401-7.

⁸ HEBBELINCK, op. cit.

⁹ DUJARDIN, Jean. Catholiques, qu'avons-nous compris? A propos du Carmel d'Auschwitz. *Nouvelle revue théologique*, 1989, 111.4, s. 522-536.

Pojem Osvětim se stal nejen v židovském myšlení metaforou pro holokaust a stal se výrazným mezníkem jak pro židovské, tak i křesťanské smýšlení. Tragédie šoa otřásla veškerými hodnotami, které člověk znal a vyznával až do 30. let 20. století. Je proto impulsem pro nové promýšlení světa a tázání se po podstatě vzniku této historické události a jejího dopadu na další vývoj nejen teologie, filozofie, ale také světové politiky, demografie a v neposlední řadě židovsko-křesťanského dialogu, pro jehož rozvoj byl holokaust důležitým impulsem.¹⁰

1.1 Osvětim v židovské paměti

„Nikdy nezapomenu na tuto noc, první noc v táboře, jež proměnila můj život v jedinou dlouhou, nasedmkrát zamčenou temnotu.

Nikdy nezapomenu na ten kouř.

Nikdy nezapomenu na tváře dětí, jejichž těla se před mýma očima měnila ve žhavé spirály pod němým nebem.

Nikdy nezapomenu na ty plameny, jež navěky sežehly mou Víru.

Nikdy nezapomenu na okamžiky, které zabily mého Boha, mou duši a mé sny, jež na mne hleděly tváří pouště.

*Nikdy na to nezapomenu, ani kdybych byl odsouzen žít stejně dlouho jako sám Bůh. Nikdy.*¹¹

Podle Jonathana Sackse¹² neexistuje jednotná židovská odpověď na holokaust. Fry shrnuje Sacksův příspěvek tvrzením, že „židovský národ nemá společný jazyk, kterým by svůj úděl reflektoval. Holokaust však ukázal, že má společný osud. Tváří v tvář totální záhubě židovský národ obnovil svůj smluvní závazek přežít jako lid boží.“¹³ Sacks je přesvědčen, že rozbor současného judaismu by měl vycházet ze zkušenosti holokaustu.

¹⁰ K tématu holokaustu se vyjadřují mnozí autoři jak křesťanského, tak židovského vyznání. Výběr autorů, o nichž bude autorka hovořit v následujících kapitolách vychází z Čítanky Židovsko-křesťanského dialogu, kterou uspořádala Helen Fry. (FRY, Helen P (ed.), *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, s. 53-82.) V této knize lze nalézt široké spektrum náhledů na holokaust a jím ovlivněný výběr z židovsko-křesťanského dialogu. Následující české překlady jsou rovněž použity z výše uvedené knihy.

¹¹ WIESEL, Elie. *Noc*. Vyd. 1. Praha: Sefer, 1999, s. 34.

¹² Jonathan Sacks (nar. 1948) byl mezi lety 1991-2013 vrchním rabínem Spojených hebrejských kongregací Společenství národů.

¹³ FRY, op. cit., s. 54.

Zde se židovský národ setkal s možností zániku, a proto je právě šoa významným mezníkem, na němž je třeba stavět soudobé uvažování o judaismu jako takovém. Sacks podotýká, že židovským teologům trvalo desítky let, než se začali k holokaustu svobodně vyjadřovat. Zároveň ukazuje rozporuplné náhledy na šoa jak z pohledu tradičního židovského člověka, tak i z pohledu člověka nevěřícího. Tento rozpor spočívá v možnosti naprosto rozdílné interpretace této historické události, jejíž promýšlení má vliv na současnou židovskou i laickou společnost:

„Reflection on the Shoah reveals two significant facts about contemporary Jewish existence. The first is the absence of a shared set of Jewish meanings which alone might have allowed the Holocaust to be incorporated into Jewish memory. For the religious believer, the Holocaust confirms his faith; for the unbeliever it confirms his lack of faith. For the radical it creates a novum in history; for the traditionalist it recalls earlier catastrophes. For the pietist it testifies to God's suffering presence in the world; for the secularist it proves His absence. These variant readings have shown no tendency to converge over time.“¹⁴

Rozdíl mezi postoji podle Sackse nespočívá v povaze holokaustu jako takového, ale je závislý na předporozumění, které do tohoto děje vnáší samotný pozorovatel. Proto se můžeme setkat s *„those who see the Holocaust as an unprecedented event which shatters our previous understanding of the covenant, and those who insist that the covenant survives intact even in the valley of the shadow of death“¹⁵*. Podle Sackse je tato rozdílnost vyústěním historických událostí, kdy od dob Druhého Chrámu Židé trpěli, avšak znali důvod tohoto utrpení a měli víru v návrat do vlasti. Toto myšlení se však rozpadlo s židovskou emancipací, kdy ti, jež stále věřili v návrat do Erec Jisrael, začali být nazýváni „ortodoxními Židy“. ¹⁶ Avšak šoa ukázala, že přestože Židé nemusí mít zcela totožné

¹⁴ „Uvažování o šoa odkrývá dvě důležitá fakta o současné židovské existenci. Prvním je absence společně sdíleného souboru židovských významů, jež by samy o sobě umožnily začlenit holokaust do židovské paměti. Pro věřícího je holokaust potvrzením jeho víry; nevěřícímu potvrzuje jeho nevěru. Pro radikála vytváří historické novum. Pro tradicionalistu je připomínkou někdejších katastrof. Pietistovi je svědectvím o boží trpící přítomnosti ve světě. Pro člověka sekulárního je důkazem boží nepřítomnosti. Tato rozličná čtení neprojevila v průběhu času žádnou tendenci ke sblížení.“ SACKS, Jonathan. *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*. 1. Manchester: Manchester University Press, 1992, s. 48-51. ISBN 0719042038.

¹⁵ „...těmi, kdo v holokaustu vidí bezprecedentní událost, která otřásá naším dosavadním chápáním smlouvy, a těmi, kdo si uchovávají přesvědčení, že smlouva zůstává neporušená i v údolí stínu smrti.“ Ibid.

¹⁶ Ibid.

názory na víru, přestože „*they might not share a common language, they shared a common fate*“¹⁷. Po holokaustu se proto v židovském národě upevnil „*the sense of being a people apart and alone, held together in a collective destiny and exercising collective responsibility ... The story of contemporary Jewry begins with what in retrospect is a not unremarkable fact: that the people of Israel lives and bears witness to the living God.*“¹⁸

1.1.2 Smrt Boha?

Vnímání koncentračního tábora Osvětim z židovské perspektivy může být, jak již bylo uvedeno výše, rozděleno do několika rovin. Tou první je demograficko-geografický aspekt, kdy spolu s genocidou příslušníků židovského národa vymizely také židovské obce téměř po celé Evropě. Tímto aspektem se však v této práci zabývat nebudeme, obraťme nyní pozornost k rozdílným názorům, které se v židovském myšlení a teologii objevují na základě zkušenosti šoa.

Druhou oblastí, která je neméně důležitá, je teologické přemítání a snaha o zdůvodnění nebo pochopení holokaustu. „Po Osvětimi“ mají mnozí židovští teologové potřebu přehodnotit stávající teologii a hledat nové aspekty teodiceje. „*Bůh je mrtev*“¹⁹ je výrok, který známe od německého filozofa Friedricha Nietzscheho, jenž je právem považován za proroka moderní doby. Avšak v souvislosti s hrůzami koncentračních táborů tato filozofická idea nabírá zcela jiný směr a stává se klíčovou ideou v tazání se po příčinách (a následcích) nelidského chování německých nacistů během Druhé světové války. Ke smrti Boha se vyjadřuje například Richard Rubenstein, který zdůrazňuje, že „*God simply doesn't die in Judaism*“²⁰. Přesto se u něj setkáváme s vyjádřením boží smrti, ne však ve smyslu, že by skutečně zemřel Bůh jako takový, Bůh zemřel v nás. Židovští myslitelé a historici zastávají různé názory na to, kde byl v Osvětimi Bůh. Objevují se tvrzení o úplné absenci Boha v naší době, Rubenstein se však domnívá, že tato radikální

¹⁷ „...nemají společný jazyk, mají společný osud.“ Ibid.

¹⁸ „...vědomí odděleného a osamoceného národa, který drží pohromadě společný úděl a uplatňování společné odpovědnosti. ... Příběh současného židovstva se odvíjí od toho, co je ve zpětném pohledu něčím nesamozřejmým, totiž že izraelský národ žije a svědčí o živém Bohu.“ Ibid.

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 9. ISBN 80-85885-79-4.

²⁰ „V judaismu Bůh prostě neumírá.“ RUBENSTEIN, Richard. *After Auschwitz: history, theology, and contemporary Judaism*. 2nd ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992, s. 249-251. ISBN 0801842859.

teologie se hluboce mýlí. Smrt Boha nevypovídá zcela nic o něm samotném, pouze poukazuje na to, co si člověk, který o Bohu takto hovoří, myslí. „*It is more precise to assert that we live in the time of the death of God than to declare ,God is dead‘. The dead of God is a cultural fact. We shall never know whether it is more than that.*“²¹ Zároveň je nutné si uvědomit, že Bůh není smrt. Avšak tím, že je zdrojem života, se stává také zdrojem smrti. Rubenstein uvádí, že by bylo mylné „...to see God solely as love, for love and death are inseparable. ... *He also sets a term to individual existence.... The creative process is a totality*“.²² Jde tedy o zachování koloběhu života, ve kterém smrt není nic výjimečného, a je to právě ona, kdo nám dává zakusit konečnost našeho bytí na světě. Smrt Boha je ale možné brát jako počátek nové teologické cesty.

Proti tomu stojí Norman Solomon, který říká, že po holocaustu není třeba vytvářet novou teologii. Solomon se táže po příčinách, které vedly židovské teology k odmítnutí „tradičních židovských teologií utrpení“ a k potřebě vytvoření nové teologie. Podle něj je k tomuto vedly dva důvody. Prvním je neuspokojivost tradičních teologií utrpení. K tomu dodává: „*Indeed, though none of the answers is satisfactory, they may all contribute, if only a little, to the upholding of faith in the face of evil.*“²³ Druhým důvodem by pak mohl být pohled na posmrtný život, „neomylnost Písma“ a „autenticitu jeho rabínských výkladů“. Tyto dva aspekty byly podle Salomona zrelativizovány moderním biblickým bádáním, které podle něj směřuje k „podkopání tradiční biblické víry“, dále přemítáním o Descartově dualismu, jehož zpochybňování vystavilo „*new strains on the concept of life after death*“²⁴. Podle Solomona tedy tendování k vytvoření nové teologie není zapříčiněno holokaustem, ten byl pouze posledním impulsem k tomuto pochybování: „*Thus it is not that the Shoah poses a new challenge to theology, but rather that the Shoah came at a time when theology was already in a greater ferment than ever before in its history, a ferment*

²¹ „Přesnější je říci, že žijeme v době smrti Boha, než ‚Bůh je mrtev‘. Boží smrt je kulturní fakt. Zda jde o něco víc, se nikdy nedozvíme.“ Ibid.

²² „...vidět Boha pouze jako lásku, neboť láska a smrt jsou neoddělitelné. Bůh ... zároveň stanovuje lhůtu individuální existenci. Tvořivý proces je totální.“ Ibid.

²³ „Dostatečně uspokojivá nebyla žádná odpověď, ale všechny mohly, byť nepatrně, podpořit víru tváří v tvář zlu.“ SOLOMON, Norman. *Judaismus and World Religion*. New York: St. Martin's Press, 1991, s. 198-200. ISBN 0312068638.

²⁴ „...koncept posmrtného života novým tlakům.“ Ibid.

*occasioned by the intellectual movements of the modern world.*²⁵ Solomon uvádí, že právě zdroje víry jsou ovlivněny emocionální zkušeností šoa, což je „nebezpečně zavádějící“. Podle něj se židovští teologové mají vyrovnávat s širším spektrem otázek (mezi nimi například společenské otázky a intelektuální problémy, které vycházejí z víry založené na zjevení). To ale neznamená, že teologové mají ignorovat šoa, podle Solomona by tento přístup byl povrchní. Zároveň se pozastavuje nad tím, že se téma utrpení, které judaismus provází od biblických dob, dostalo do popředí právě v souvislosti s holokaustem. Solomon dodává: *„In rabbinic Judaism, certainly, the focus has consistently been God and his commandments. I submit that there is no reason for this to change even after the Shoah.*“²⁶

1.1.2 Šoa v židovské filosofii a literatuře

Třetí rovinou je odraz zkušenosti holokaustu v židovské filosofii, nebo, přesněji řečeno, ve filosofii autorů židovského původu. Židovští filozofové byli hluboce zasaženi a ovlivněni válečnými hrůzami a holokaustem a s ním spojenými událostmi, odehrávajícími se právě v koncentračním táboře Osvětim, a toto jejich znechucení se později odráží v jejich filozofickém přemítání. Proto například Emmanuel Lévinas hovoří o tzv. asymetrické odpovědnosti, to znamená, že máme větší míru odpovědnosti za druhé, než jakou nesou oni za nás. *„Lévinasova asymetrická odpovědnost je výrazem strachu z téhož, strachu z neomezené vlády objektivních systémů přes hlupáky, kteří budou dobře zaplacení.*“²⁷ Sám Lévinas v rozhovoru s Philipppem Nemo, upozornil na to, že ve filosofii Henryho Bergsona nacházel odpověď na *„hrůzu ze světa bez nových možností, bez naděje do budoucna, ze světa, kde je všechno předem nalinkované; na starověkou hrůzu z osudu, byť i osudu v podobě univerzálního mechanismu, to jest z osudu absurdního*“²⁸. V Lévinasově filosofii se často setkáváme s pojmem tváře. Tvář je zde nahlížena jako zranitelné místo. Je to kvůli nahosti tváře, její obnaženosti, jež vybízí k útoku na ni. Podle

²⁵ „Nejde tedy o to, že by šoa představovala novou výzvu teologii, ale spíše o to, že přišla v okamžiku, kdy se teologie nacházela již ve stavu dosud největšího kvasu v historii, kvasu, jenž byl vyvolán intelektuálními proudy moderního světa.“ Ibid.

²⁶ „V rabinském judaismu se pozornost samozřejmě důsledně soustřeďovala na Boha a jeho přikázání. Dovolují si prohlásit, že není důvod na tom cokoli měnit dokonce ani po šoa.“ Ibid.

²⁷ HOGENOVÁ, Anna. *K problému osobního a neosobního* [online]. [cit. 2016-04-19]. Dostupné z: <www.pvsps.cz/data/document/20120618/kolo12-hogenova.doc?id=850>

²⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. 1. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994, s. 179. Oikúmené. ISBN 80-85241-67-6.

něj „vztah k tváři je naveskrze etický. Tvář je to, co nelze zabít, nebo přinejmenším čeho smysl spočívá v příkaze: ‚Nezabiješ.‘“²⁹. V tváři, potažmo v rozhovoru, se zrcadlí etický vztah. „Řeč je způsob, jímž druhého zdravím, ale zdravít už znamená být za něj odpovědný.“³⁰ Zde se objevují základy Lévinasovy asymetrické odpovědnosti, kterou popisuje takto: „Odpovědnost chápu jako odpovědnost za druhého, čili jako odpovědnost za to, co jsem neudělal já, co se mě dokonce ani netýká; nebo co se mě naopak týká, s čím se setkávám jakožto s tváří.“³¹ Lévinas tuto myšlenku rozvíjí hlubokým způsobem, podle něj jsme totiž za druhého odpovědní už tím, že na nás druhý pohlédne. Tuto odpovědnost si však nevolíme sami z vlastní vůle, podle Lévinase nám tato odpovědnost sama připadne. „Jsem za druhého odpovědný, aniž od něho čekám totéž, i kdyby mě to mělo stát život. ... Jsem odpovědný i za pronásledování, jemuž jsem vystaven. Ale jenom já! Moji ‚blízcí‘ nebo ‚můj národ‘, to už jsou ti druzí, a pro ně žádám spravedlnost.“ Lévinas však nepopírá, že toto jsou extrémní formulace, které nesmí být vytrženy z kontextu. Proto připouští, že v běžném životě toto nelze zcela aplikovat a je třeba zvažovat také jiná hlediska, která vyžadují spravedlnost také pro nás. Přesto Lévinas říká, že „to já mám druhého na bedrech, já jsem za něj odpovědný. ... Má odpovědnost je nepostupitelná, nikdo mě nemůže nahradit“³².

Dalším z filozofů zabývajících se otázkou „Kde byl v Osvětimi Bůh?“ je židovský filozof německého původu Hans Jonas. Tento autor se domnívá, že je možné „pracovat na pojmu Boha, ačkoli neexistuje důkaz Boha; a taková práce je filosofická, pokud dodržuje přísnost pojmu – a to také znamená: jeho souvislost s veškerenstvím pojmu“³³. Jonas zde o Osvětimi nehovoří jako o historické události, ale o „ději“.

„Zde nemá smysl mluvit o věrnosti či zpronevěře, víře nebo nevíře, vině a trestu, zkoušce, svědectví a naději ve vykoupení, ba ani o síle a slabosti, hrdinství nebo zbabělosti, vzpurnosti anebo vydanosti. Nic z toho neznala Osvětim hltající i nezletilé děti, k ničemu z toho neměla ani příležitost. Tam se neumíralo pro víru (...), ani se tam nevraždilo kvůli víře či kvůli jakémukoliv volnému rozhodnutí jednotlivých osob. Smrti tam předcházela dehumanizace nejhlubším ponižením a ztrátou všeho; lidem, kteří byli určeni ke „konečnému řešení“, nebyl ponechán ani sebemenší

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid, s. 179.

³¹ Ibid., s. 181.

³² Ibid., s. 184.

³³ JONAS, Hans. *Pojem Boha po Osvětimi: Židovský hlas* [online]. [cit. 2016-04-19]. Dostupné z: <http://www.souvislosti.cz/archiv/jonas1-94.htm>

*odlesk lidské důstojnosti. ... A přece – paradox všech paradoxů – právě starý lid smlouvy, v kterou již téměř nikdo ze zúčastněných nevěřil, na straně katů, ba ani obětí, právě tento lid a žádný jiný, byl na základě rasové fikce vyhlédnut k úplnému vyhlazení: Vyvolení se zvrátilo v kletbu, která je výsměchem jakémukoli pokusu nalézt zde smysl. ... Jaký Bůh to mohl dopustit?*³⁴

V Jonasově díle je klíčová právě tato poslední otázka, je podle něj nutné znovu promyslet tradiční pojem Boha, který byl zpochybněn právě v Osvětimi. Zde si Jonas vypomáhá jím vytvořeným mýtem. Na počátku se božství zcela vydalo náhodě, neponechalo si ze sebe nic, nezůstala žádná část, která by řídila svůj osud. V této imanenci vidí Jonas bytí moderního člověka, podle něj je nutné brát naše „bytí na světě vážně“³⁵. Avšak Bůh a svět nejsou totožní: „*Spíše se Bůh zřekl vlastního bytí, aby svět byl a aby byl sám v sobě.*“³⁶ A tak se věci, které se dějí ve světě, neřídí božskou vůlí, ale nabízejí se nám pouze jako možnosti kosmického bytí. Poté podle Jonase přichází „první hnutí života“, která je skokem k plnosti věčné oblasti. Zde může Bůh „poprvé říci, že stvoření je dobré“³⁷. S životem však zároveň přišla také smrt, a tak se na světě objevuje křehká rovnováha mezi těmito dvěma póly, právě v tomto časovém omezení „rozvíjí božská krajina svou hru barev a božství samo sebe zakouší...“³⁸. S rozšiřujícím se stvořením Bůh objevuje stále nové možnosti, zakouší svou bytnost a objevuje sám sebe v překvapení, která nabízí svět. „*A tak, uprostřed dobra i zla, v otevřené hře vývoje, nemůže Bůh prohrát.*“³⁹ Nemůže však ani vyhrát, a tak v sobě živí nové očekávání. Přichází zrod člověka, který s sebou přináší vědění a svobodu, objevuje se nutnost rozlišit dobro a zlo a božský osud je vložen do lidských rukou, „*aby byl naplněn, zachráněn či zmařen tím, co člověk učiní se sebou i se světem*“⁴⁰. Právě zde se ukazuje lidská nesmrtelnost. A tak je to člověk, kdo řídí svět a zmítá transcendencí, která se zatajeným dechem doprovází jeho jednání. Na závěr mýtu si Jonas klade otázku: „*Což není možné, že transcendentno odleskem vlastního stavu, zmítaného nestálou bilancí lidského počínání, vrhá světlo nebo stín na lidskou krajinu?*“⁴¹ Zaplete-li se Bůh se světem, pak je zde zřejmá jeho starost o

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

stvoření. Avšak tato starost neznamená zároveň uskutečnění jejího cíle. Jonasovými slovy: „*Bůh není kouzelník.*“⁴²

Zkušenosti s holokaustem se do povědomí lidí dostávají také skrze židovské spisovatele, kteří se sami ocitli v koncentračním táboře. Věnujme v této souvislosti pozornost Eliemu Wieselovi, novináři, spisovateli a držiteli Nobelovy ceny. Ten v eseji nazvané „*Why I am Afraid*“ vyjadřuje své obavy z budoucnosti: „*For the first time in many years I fear the nightmare may be starting all over again. Perhaps it never ended. We may have lived, since the Liberation, a period between parentheses. And now they are closed again.*“⁴³ Na otázku zda je znovu možný holokaust, si Wiesel odpovídal „ne“. Nevěřil, že je možné, aby se tato tragédie opakovala, byl přesvědčený, že se lidé ponaučili. „*Anti-Semitism, I thought, had died under a sky of ashes somewhere in Poland.*“⁴⁴ Avšak v této eseji uvádí, že se mýlil, podle něj se to může stát znovu.

„*The disquieting signs are proliferating. The sickening spectacle of an enthralled international assembly celebrating a spokesman for terror. The speeches, the votes against Israel. ... An Arab king presents his guests with deluxe editions of the infamous Protocols of Zion. The desecrated cemeteries in France and in Germany. ... The recent Retro wave – a trend among writers, movie-makers and others toward retrospective ‘evaluation’ of events surrounding World War II – that vulgarizes the experience. ... One must be blind not to recognize it: hate of the Jew has once more become fashionable.*“⁴⁵

Wiesel vyjadřuje obavu také o existenci Státu Izrael, podle něj je tato existence spjata s existencí židovského národa. Ptá se, za jakou cenu Izraelci přežijí další útok, jak dlouho může čelit nepřátelskému prostředí, jímž je obklopen. „*We have rarely been as*

⁴² Ibid.

⁴³ „Poprvé po dlouhých letech se bojím, že by ta noční můra mohla začít znovu. Možná jsme od osvobození žili v období mezi závorkami. A teď jsou znovu zavřené.“ WIESEL, Elie. "Why I am Afraid". *Overcoming fear between Jews and Christians*. New York: Crossroad, 1993, s. 7-9. ISBN 0824512650.

⁴⁴ „Myslel jsem si, že antisemitismus zemřel pod popelavým nebem kdesi v Polsku.“ Ibid.

⁴⁵ „Množí se znepokojivá znamení. Odporné představení fascinovaného mezinárodního shromáždění, velebicí mluvčího hrůzy. Projevy, hlasy proti Izraeli. ... Arabský král obdarovává své hosty luxusním vydáním nechvalně známých Protokolů sionských mudrců. Znesvěcené hřbitovy ve Francii a v Německu. ... Nedávná retro vlna, trend spisovatelů, filmařů a dalších, kteří se snaží o retrospektivní „zhodnocení“ událostí kolem druhé světové války, trend, který tuto zkušenost vulgarizuje. ... Člověk by musel být slepý, aby to nepoznal: nenávist k Židům přišla opět do módy.“ Ibid.

united. And as alone.“⁴⁶ Wiesel uvádí, že v kontextu židovských dějin „je možné i nemožné“. Svět podle něj zapomněl příliš brzy.

Dalším autorem, který ztvárnil své osobní zkušenosti z osvětimského tábora, do něžž byl v roce 1944 deportován, je italský spisovatel Primo Levi. Jeho kniha *Je-li toto člověk* je považována za jedno z klíčových svědectví událostí holokaustu. Levi byl do Osvětimi deportován v době, kdy se kvůli nedostatku pracovní síly nacisté snažili prodloužit životy vězňů a zlepšili proto jejich životní podmínky v táboře. Levi předestírá, že právě z toho důvodu jeho kniha není příspěvkem ke svědectvím o hrozných událostech, ke kterým v koncentračních táborech docházelo, ale může podle něj „přispět ... k pokojnému zkoumání některých aspektů lidské duše“⁴⁷. Podle Leviho se každému z nás může stát, že spatřujeme v každém cizinci nepřítele, bylo to právě toto přesvědčení, které umožnilo vznik koncentračních táborů.

*„Nejčastěji spočívá toto přesvědčení v našich duších jako latentní infekce; projevuje se pouze občas a nekoordinovaně a nemůže se stát základem žádného myšlenkového systému. Když k tomu však dojde, když se nevyjádřené dogma stane hlavní zásadou sylogismu, pak na konci řetězce stojí lágr. Je produktem pojetí světa dovedeného s přísnou důsledností až do konce: dokud toto pojetí trvá, následky nás ohrožují. Příběh vyhlazovacích táborů by měli všichni chápat jako neblahé znamení nebezpečí.“*⁴⁸

Levi uvádí, že tuto knihu napsal s vědomím potřeby vlastního vnitřního osvobození. Levi byl zatčen v horách, kde se snažil se svými kolegy zakládat partyzánskou skupinu. Po svém zatčení se označil za „italského občana židovské rasy“. Na základě toho se dostal v lednu roku 1944 do italského tábora Fossoli, kde bylo 21. dne jeho pobytu oznámeno, že „nazítrí odjedou Židé. ... A přišla noc a všichni viděli, že takovou noc by lidské oči neměly spatřit ani přežít. Všichni to cítili: žádný strážný, italský ani německý, neměl odvalu přijít a podívat se, co dělají lidé, když vědí, že musí zemřít.“⁴⁹ Levi v lednu roku 1945 dostal spálu, díky níž unikl pochodu smrti. Po svém návratu do Turína Primo Levi začal psát knihu *Je-li toto člověk*, jejíž první vydání nevzbudilo velkou pozornost. V roce 1958 vyšlo druhé vydání této knihy, které vedlo k jejím překladům do několika jazyků. Levi napsal mimo jiné také knihu *Příběhy*, která popisuje osvobození koncentračního tábora ruskými vojáky a návrat mimo jiné přes Rusko domů do Itálie. Levi v této knize ukazuje pocity

⁴⁶ „Málokdy jsme byli tak sjednoceni. A tak osamoceni.“ Ibid.

⁴⁷ LEVI, Primo. *Je-li toto člověk*. Vyd. 1. Praha: Sefer, 1995, s. 7. Edice prózy (Sefer). ISBN 80-85924-03-X.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

osvobozeného vězně, jeho pohled na svět a způsob, jakým se znovu učí radovat se ze života. Avšak Leviho život později dospěl do bodu tragického pocitu, který ho vedl k tomu, že 11. dubna 1987 se rozhodl ze života dobrovolně odejít.⁵⁰

Je nutné si neustále připomínat tragédii holokaustu, musíme dělat vše proto, aby se nic podobného již nemohlo opakovat. Musíme přesvědčit ty, kteří popírají existenci šoa o opaku, nesmíme dovolit, aby se lidé ptali „*Proč je věnována pozornost právě holokaustu a ne ostatním genocidám?*“, jak je možné zaslechnout dnes, 71 let po skončení války. Nesmíme dovolit, aby byl znovu vyvolen jediný národ k úplnému vyhlazení, řečeno nacistickou terminologií.

1.2 Osvětim v kontextu dějin polského národa, křesťanský pohled na holokaust

1.2.1 Osvětim jako polské území

Během prvních válečných let, konkrétně od roku 1940 do roku 1942, byli zadržováni a uvězněni v Osvětimi I téměř výhradně Poláci. V této době byli Poláci, potažmo všichni Slované vězněni proto, že byli považováni za nižší rasu bez ohledu na to, zda byli křesťané či Židé. Rozlišování lidí podle původu či vyznání se začalo uplatňovat právě až od roku 1942.⁵¹

Koncentrační tábor Osvětim pro Poláky během komunistického režimu až do roku 1989 nelze prezentovat jako symbol šoa a to především proto, že komunisté záměrně chybně uváděným počtem obětí relativizovali mučednictví více než jednoho milionu židovských obětí. Polský národ neopomíná fakt, že v Osvětimi umírali Židé, přesto, jak již bylo uvedeno výše, je v polském vnímání Březinka téměř jiným táborem. To se netýká jen vzdálenosti, ale jde především o vnímání vztahu polských lidí k Osvětimi I, k historii vyhlazování tak, jak byla prožita právě jimi.

Na tomto místě je také důležité uvést, že většina polských Židů byla zahubena i v jiných táborech než právě v Březince.⁵² Stejně tak ale nelze popřít, že komplex koncentračních táborů Osvětim-Březinka zůstává táborem s nejvyšším počtem

⁵⁰ LEVI, Primo. *Příměří*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 2000, s. 10. ISBN 80-85844-67-2.

⁵¹ DUJARDIN, Jean. *L'église*, op. cit., s. 253.

⁵² Ibid., s. 252.

zavražděných Židů, což ho postavilo do role nejvýznamnějšího koncentračního tábora nacistického režimu, do role symbolu holokaustu.

Pokud někdo z Poláků před rokem 1989 navštívil koncentrační tábor Osvětim (což bylo běžné, méně běžná byla návštěva Březinky), pak viděli pavilony označené jmény různých zemí. Avšak jednalo se o názvy zemí, odkud pocházeli deportovaní Židé, což však pro mnohé nebylo na první pohled zřejmé. Vedle takto označených pavilonů se totiž nacházel také jeden pavilon nazvaný židovský.⁵³ Stejně tak při návštěvě Březinky byla režimem vyzdvihována spíše oběť čtyř a půl milionu lidí bez specifické zmínky o židovských obětech. Tak nebyl Židům přiznáván žádný monopol na toto místo, a proto Poláci, na rozdíl od Židů, komplex koncentračních táborů Osvětim-Březinka nevnímali (a možná dodnes nevnímají) jako židovský tábor a už vůbec ne jako symbol šoa.⁵⁴ Před rokem 1989 bylo sověty zdůrazňováno pouze to, že tábor osvobodili právě oni, povědomí o něm bylo tedy využíváno pouze k propagaci režimu.⁵⁵

1.2.2 Význam šoa pro křesťany

Vzhledem k tomu, že se holokaust stal určující událostí pro obě náboženství (stejně jako pro celou evropskou kulturu), cítili křesťanští představitelé, stejně jako Židé, potřebu zamyslet se nad jeho významem vzhledem ke křesťanství. Klíčovou otázkou se stává vymezení křesťanství jako takového, jeho přijetí judaismu jako rovnocenného náboženského systému a v neposlední řadě nové promýšlení boží podstaty.

Katolický teolog Michael McGarry se zabývá důsledky, které ze zkušenosti šoa vyplývají pro církve. McGarry hned v úvodu své úvahy říká, že je samozřejmé, že křesťané přežili holokaust, neboť „*too often they were among its perpetrators or bystanders*“⁵⁶. Tento katolický teolog si klade velice důležitou otázku – jaký dopad má šoa pro „přežívající křesťanství“? McGarry uvádí čtyři roviny, na nichž tyto následky ilustruje. Prvním důležitým bodem je holokaust jako „určující událost“ pro křesťanství a „*their own*

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., s. 253.

⁵⁵ Ibid., s. 245.

⁵⁶ „...byli až příliš často mezi pachateli a těmi, kteří nečinně přihlíželi.“ MCGARRY, Michael. The Holocaust. SHERMIS, Michael a Arthur ZANNONI. *Introduction to Jewish-Christian relations*. New York: Paulist Press, c1991, s. 79. ISBN 0809132613.

*self-understanding of what it means to be faithful to God today*⁵⁷. Šoa není možné brát jako významnou součást pouze pro židovské dějiny, ale je nutné ho chápat také jako součást dějin křesťanských. McGarry dodává: „*From now on, in the post-Auschwitz age, Christian history must include as a significant chapter the experience of the holocaust.*“⁵⁸ Ve druhém bodě svého zamyšlení McGarry ukazuje, že po události šoa se křesťané potýkají s toutéž otázkou jako Židé, tedy v jakého Boha mohou po Osvětimi věřit? Tato otázka však není jediná, kterou si tento teolog pokládá.

*„What can prayer mean when children are tossed into burning ovens? Can any post-Auschwitz spirituality be credible that does not take history seriously? What does the Christian gathering around the table of worship mean when it could be—and was—celebrated in the midst of Nazi Germany? And since the Jews have survived, what is the Christian to make of this revelation that God wants the Jews to survive as Jews? And if the Jews are to survive as Jews, what implications has this for the age-old Christian efforts to convert them to Christianity?“*⁵⁹

Takto shrnuje McGarry pro něj zásadní otázky, které z holokaustu pro křesťany vyplývají. Dále zdůrazňuje, že teologický význam holokaustu, jenž odráží výše uvedené otázky, je důležitý pro přežití křesťanství. McGarry se zabývá také etickým významem v tom smyslu, že nemnoho křesťanů se snažilo o záchranu Židů. Z těch, kteří se o to přesto pokoušeli, by se měl stát příklad, který povede křesťany k tomu, že budou vědět, „*how to live with more integrity in the future*“⁶⁰. Holokaust podle McGarryho křesťana vede také k tomu, aby se zamyslel nad významem, jaký má církev „v božím plánu spásy“⁶¹. McGarry říká, že již není možný argument, že křesťané byli vyvoleni Bohem, a proto mají před Židy (a jinými náboženstvími) přednost. Na základě toho se McGarry domnívá, že křesťané mají potřebu znovu vymezit svou identitu. A dodává: „*With some humility, Christians are concluding that their survival with integrity requires that a self-definition reached only in dialogue*

⁵⁷ „...pro jejich vlastní pochopení toho, co to dnes znamená být věrný Bohu.“ Ibid.

⁵⁸ „V poosvětimském věku musí být v křesťanské historii obsažena jako významná kapitola i zkušenost holokaustu.“ Ibid.

⁵⁹ „Co může znamenat modlitba, když jsou děti házeny do plamenů pece? Můžeme mít po Osvětimi důvěru k jakékoli spiritualitě, která nebere vážně dějiny? Jaký význam má křesťanské shromáždění u stolu Páně, když tato bohoslužba může probíhat, jak se také dělo, i v nacistickém Německu? Co vyvede křesťan z toho, že Bůh chce, aby Židé přežili jako Židé? A mají-li Židé přežít jako Židé, co z toho vyplývá pro zlatý věk křesťanského snažení obracet je na křesťanství?“ Ibid.

⁶⁰ „...jak mohou žít se ctí v budoucnosti.“ Ibid.

⁶¹ Ibid.

*with their Jewish brothers and sisters can meet the requirements of a post-Auschwitz church.*⁶²

„Of the six million gased, not one of them ever, even a liar or thief, ‘deserved’ the suffering that was inflicted on them.“⁶³ Německá protestantská teoložka Dorothee Sölle se snaží s holokaustem vypořádat analýzou božích atributů. Ukazuje různé postoje „zastánců teodiceje“, kteří se snaží o propojení tří božích vlastností: všemohoucnosti, lásky a srozumitelnosti. Sölle ukazuje, že je možné sloučit pouze dva z těchto tří atributů, třetí musí být nutně vyloučen. První pojetí ukazuje Boha jako všemohoucího a srozumitelného. Takový Bůh *„stands ... at the head of the universe as the great disposer, the organizer, the one who is really responsible*“⁶⁴. V jeho moci je ukončit trápení lidstva, ovšem jen pokud sám chce. Podle jejích slov *„an omnipotent God, who imposes suffering, who benignly looks down on Auschwitz from above, must be a sadist*“⁶⁵. Podle ní je tato teologie odrazem sadismu lidí, kteří ji vymysleli. Druhé pojetí ukazuje Boha jako nepochopitelného, ale zároveň všemohoucího a milujícího, v tomto případě je tedy vyloučen atribut srozumitelnosti. Zde se podle Sölle stává víra v Boha „absurdní“ nebo alespoň „paradoxní“. *„If God has become completely unintelligible, God can no longer be held fast to in the long term, even in paradoxical belief.*“⁶⁶ Sölle je přesvědčená, že hovoříme-li o šoa, nemůžeme v tomto případě mluvit o ztrátě Boha. Nemůžeme tedy přijmout všemohoucího, milujícího Boha, ale je třeba v řeči o Něm volit jiné formy vyjadřování. Třetí možností je hovořit o Bohu jako o „Bohu lásky“, který však není všemohoucí. K tomuto pojetí se přiklání například výše uvedení židovští myslitelé Hans Jonas nebo Elie Wiesel. Dalším konceptem je trpící Bůh. Ten je podle Sölle *„the only possible response to the question of the suffering of the innocent*“⁶⁷. Sölle ve své úvaze uvádí, že otázka teodiceje je špatná. Podle ní se už otázka utrpení nedá specifikovat jako tázaní se po

⁶² „K identitě, jež by odpovídala požadavkům poosvětimské církve, lze dospět pouze prostřednictvím dialogu s židovskými bratry a sestrami.“ Ibid.

⁶³ „Z šesti milionů těch, kteří zahynuli v plynových komorách, si nikdo, dokonce ani lhář či zloděj, „nezasloužil“ utrpení, do něhož byl uvržen.“ SÖLLE, Dorothee. *God's Pain And Our Pain*. MADURO, Otto. *Judaism, Christianity, and liberation: an agenda for dialogue*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, c1991, s. 112-114. ISBN 0883446936.

⁶⁴ „...stojí ... v čele všehomíra jako jeho pořadatel, organizátor, ten, který je skutečně zodpovědný.“ Ibid.

⁶⁵ „Všemohoucí Bůh, který sesílá utrpení a dobrotivě shlíží z nebes na Osvětim, musí být sadista.“ Ibid.

⁶⁶ „Jestliže se Bůh stal zcela nepochopitelným, není už možné se ho dlouhodobě pevně držet, dokonce ani v paradoxní víře ne.“ Ibid.

⁶⁷ „...jedinou možnou odpovědí na utrpení nevinných.“ Ibid.

podstatě toho, jak mohl Bůh dopustit tragédii šoa, tato původní otázka se transformovala v jinou, a to: „*How does our pain become God's pain and how does God's pain appear in our pain?*“⁶⁸ Sölle nazývá „povinné koncepty patriarchů“, jež ustanovují Boha jako diktátora či Boha všemohoucího za „nechutné a ohavné“. Stejně tak neměnný, věčný Bůh podle ní nemůže reflektovat otázku lidského utrpení.

*„In attempting to introduce God's pain, I am setting this false concept right. I am not speaking of anything that God could avoid or abolish. When we speak of the pain of God, then we no longer see God in a purely masculine presentation. God is then our mother who cries about what we do to each other. ... God consoles us as a mother does, she cannot wave away pain magically..., but she holds us on her lap, sometimes until we stand up again, our strength renewed, sometimes in a darkness without light. To call this darkness the 'darkness of God'...is the real difficulty of a theological discussion after the Holocaust.“*⁶⁹

Podle Sölle bychom této „temnotě“ neměli dovolit, aby se objevovala jako protikladný princip, který by se stal „antibohem“. Právě v tom tkví výzva teologie po Osvětimi. Sölle hovoří o „Matce Bohu“, jež nás může utěšit pouze tehdy, kdy je s námi spojena bolestí. A tím ospravedlňuje lidské utrpení ve světě.

Francouzský katolický kněz Jean Dujardin⁷⁰ předestírá, že specifičnost šoa nelze hledat v porovnání s ostatními genocidami, která by určovala hierarchii, jež by určovala „stupeň utrpení“ obětí ať už nacistických, či jiných režimů. Dujardin dodává, že systematické vyhlazování⁷¹ příslušníků židovského národa bylo v podstatě nutné pro aplikování nacistické rasové ideologie. Hitlerovi „...*il est clair que cette guerre n'est pas*

⁶⁸ „Jak se naše bolest stává boží bolestí a jak se boží bolest objevuje v naší bolesti?“ Ibid.

⁶⁹ „Svým pokusem uvést do problému boží bolest tento falešný koncept poopravuji. Nemluvím o ničem, čemu by se Bůh mohl vyhnout nebo co by mohl odstranit. Když hovoříme o boží bolesti, nevidíme Boha už jako čistě maskulinního. Bůh je pak naší matkou, která nařiká nad tím, co působíme jeden druhému. ... Bůh nás utěšuje jako matka, jež nemůže odstranit bolest mávnutím kouzelného proutku ..., ale drží nás na klíně, někdy tak dlouho, dokud zase nevstaneme a nevrátí se nám síla, jindy zase v úplné tmě. Nazývat tuto temnotu „temnotou boží“ ... je skutečnou obtíží teologické diskuse po holokaustu.“ Ibid.

⁷⁰ Jean Dujardin, nar. 1936, je představitel katolické církve, teolog a historik. Mimo jiné se zabývá židovsko-křesťanským dialogem.

⁷¹ Na tomto místě Dujardin zdůrazňuje význam slova „*éradication*“ (vyhlazení), které bylo pro masové vyvražďování užíváno v nacistické terminologii, zároveň pro označení tohoto procesu záměrně neužívá slovo „*extermination*“ (vyhubení), a to ne proto, že by nepřesně vyjadřovalo podstatu věci, ale spíše proto, že slovem „vyhlazení“ bylo masové vyvražďování označováno právě tvůrci této hrozivé ideje, nacistickými představiteli a mělo ústřední význam v nacistické ideologii.

*une guerre classique, c'est une guerre idéologique où l'ennemi principal, c'est le Juif.*⁷²

Podle Dujardina je holokaust svým vývojem zcela nepochopitelnou historickou událostí, jestliže pomineme fakt, že nacistické myšlení týkající se Židů, neustále se potvrzující, je ústřední a důsledné.⁷³ Židé neměli být vyhlazeni na základě svých činností, ale kvůli své existenci jako takové, která měla podle Dujardina hodnotu mýtu a symbolu.⁷⁴ „*L'éliminer devient alors la priorité des priorités.*“⁷⁵ Hitler byl přesvědčen, že křesťané jsou nejčastěji konvertovaní arijci, a proto nejsou křesťané krví. To však neplatilo pro Židy a to dokonce ani pro ty, kteří konvertovali ke křesťanství.⁷⁶ Dujardin říká, že každý rozumný člověk v dnešní době odmítá antisemitismus právě proto, co způsobil ve 20. století, avšak dodává, že přesto existují lidé, kteří jej zastávají (neuznávají rovnost ras, odpírají lidskost druhým), ale zároveň tvrdí, že nejsou antisemité. Dujardin zdůrazňuje, že nesmíme dopustit banalizaci nebo dokonce zapomenutí na šoa. Je tedy třeba naslouchat „posledním svědkům“, protože brzy zmizí.⁷⁷ Ve zkušenosti holokaustu se podle Dujardina ukázalo, že zlo je vždy spojeno se lží, která měla v tomto případě fatální následky.⁷⁸ Šoa podle něj odhaluje dvojí etický problém: člověk se svým chováním učinil nejen „středem světa“, ale zároveň se stal „jedinou normou rozhodování“.⁷⁹ Dujardin říká, že „teologie po Osvětimi“ tak, jak byla uchopena například R. Rubensteinem či E. Fackenheimem, by mohla překvapit křesťana ujištěného ve své víře, avšak je třeba jí porozumět právě z pohledu židovské zkušenosti. Dujardin dodává, že jedinou otázkou, kterou je třeba si položit, není ono „Kde byl v Osvětimi Bůh“, ale zároveň „Kdo je Bůh?“. Návrat k tomuto „mystériu“ podle Dujardina znamená, že křesťané jsou připraveni naslouchat, avšak zde se jedná o omezenou ideu naslouchání, která je nedostatečná v porovnání se slovem Bůh. Dujardin vyjadřuje potřebu nového promyšlení teodiceje.

⁷² „Podle něj je jasné, že tato válka není klasickou válkou, je to ideologická válka, v níž je hlavním nepřítelem Žid.“ DUJARDIN, *L'église*, op. cit.

⁷³ Ibid., s. 27-29.

⁷⁴ Ibid., s. 37.

⁷⁵ „Vyhladit ho (Žida) se stalo prioritou priorit.“ Ibid., s. 38.

⁷⁶ Ibid., s. 51.

⁷⁷ Ibid., s. 71-72.

⁷⁸ Ibid., s. 86.

⁷⁹ Ibid., s. 87.

Michel Deneken, profesor na univerzitě ve Strasbourgu, začíná své úvahy o novém promyšlení teodiceje konstatováním, že šoa neutváří konec teodiceje.⁸⁰ Podle něj *„la foi juive en Dieu ne s'est pas effondrée dans les camps de la mort parce que le judaïsme ignore les spéculations ontologiques sur l'être de Dieu.“*⁸¹ Deneken uvádí, že tento přístup je odlišný od křesťanského, a to proto, že i pro křesťany znamenalo období druhé světové války „zlomový bod“ v ontoteologických úvahách o Bohu. Deneken připomíná, že křesťanství stojí neustále tváří v tvář judaismu a křesťané by proto měli nahlédnout do svého svědomí, pokud jde o odpovědnost, kterou nesou na antisemitismu.⁸² Naléhavost tohoto přehodnocení byla reflektována během 2. vatikánského koncilu, který ustanovil Židy už ne jako národ odpovědný za smrt Boha, ale jako lid vyvolený Bohem, Deneken zde hovoří o „le mystère d'Israël“ (mysterium Izraele), které tvoří součást křesťanského dědictví, a proto není možné jej dále od křesťanství radikálně oddělovat. V teologii po Osvětimi se tak křesťané zabývají vztahem mezi Bohem (a/nebo) církví a světem a christologií.

*„Dès lors il apparaît que le langage de la croix est la manière originalement chrétienne de parler de la rencontre de l'humain et du divin qui n'aboutit pas au mythe ou à la monstruosité, mais à l'humanisation. La « dure parole » de et sur la croix pèse lourd du silence des camps de la mort.“*⁸³

Podle Denekena teologie kříže v Osvětimi nevyzývá k rozvinutí mesianismu a teologie slávy, aniž by byl brán v úvahu svět a lidský život.⁸⁴

Pavel Hošek, protestantský teolog, se zabývá dialogem mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími. Svou knihou věnovanou tomuto tématu nazvanou *Na cestě k dialogu chce Hošek přispět do diskuse „o principech koexistence křesťanství a ostatních náboženských tradic v dnešním globalizovaném světě, světě náboženského pluralismu“*⁸⁵.

⁸⁰ DENEKEN, Michel. Théodicée et anthropologie après Auschwitz: le défi de l'inhumain en théologie. *Revue des Sciences Religieuses*. 1991, **65**(3), 259-286.

⁸¹ „Židovská víra v Boha v koncentračních táborech nevymizela proto, že judaismus nereflektuje ontologické úvahy o Bohu.“ Ibid.

⁸² Ibid.

⁸³ „Proto se zdá, že jazyk kříže je původním křesťanským způsobem, jak mluvit o setkání lidského a božského, které nevede k mýtu nebo monstrózitě, ale k humanizaci. ‚Obtížné slovo‘ o a na kříži zvažuje tíhu ticha táborů smrti.“ Ibid., s. 278.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ HOŠEK, Pavel. *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, c2005, s. 3. ISBN 80-7255-126-4.

Podle něj by mělo v křesťanském přístupu k ostatním náboženstvím dojít k jakémusi „etickému zlomu“. Hošek proto, spolu s představiteli filosofie dialogu, navrhuje, aby církev k ostatním náboženstvím přistupovala s důrazem k odpovědnosti a aby vnímala pokoru „*tváří v tvář jinému jakožto základní etické východisko*“⁸⁶. Zde tedy vidíme snahu o uplatnění Buberovy a Lévinasovy filosofie ve světle mezináboženského dialogu. Podle Hoška je otázka mezináboženského dialogu praktickou otázkou. Hošek se zároveň domnívá, že většina křesťanských teologů cítí potřebu se tomuto dialogu věnovat.⁸⁷ Co je to vlastně dialog? Hošek vysvětluje princip dialogu jako tázání nejprve ze sokratovsko-platónské tradice, podle níž se v dialogu zjevuje pravda: „*prostřednictvím vzájemného tázání a odpovídání se účastníci rozhovoru společně přibližují pravdě*“⁸⁸. Druhým způsobem, jakým je možno dialog chápat, je nahlížet na něj z pozice stoupenců filosofie dialogu, která podle Hoška představuje zásadní obrat proti tendencím evropského myšlení.⁸⁹ Filosofie dialogu předpokládá, že se vždy vztahujeme k nějakému Ty, a to proto, že naše myšlení vychází z jazyka, mimo nějž nelze myslet. „*Člověk tedy neexistuje jinak než jako já stojící tváří v tvář Ty a odpovídající na jeho oslovení*.“⁹⁰ Zde se Hošek odklání od Buberovy teorie o symetrii vztahu mezi Já a Ty a přiklání se k Lévinasovu pojetí, tedy mezi Já a Ty je asymetrická odpovědnost. To znamená, že již pouhé setkání s druhým člověkem nás činí za něj odpovědným, a to více, nežli je on odpovědný za nás.⁹¹ Podle Hoška je důležité, aby se mezináboženský dialog netýkal pouze úzkého okruhu odborníků, naopak je třeba ho rozšířit mezi co nejvíce lidí. Hošek se také domnívá, že je třeba se dialogu věnovat na národní úrovni, protože „*náboženství mají společně co říct k otázkám školství, zdravotnictví, legislativy*“⁹², stejně jako na mezinárodní úrovni.⁹³ Hošek také zdůrazňuje význam dialogu pro křesťany:

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., s. 148.

⁸⁸ Ibid., s. 149.

⁸⁹ Ibid., s. 155.

⁹⁰ Ibid., s. 156.

⁹¹ Druhému člověku však nejsme podřízeni za všech okolností. Proto, abychom dosáhli spravedlnosti ve smyslu justice, zapojuje Lévinas představu třetího. Tento třetí působí jako hranice neúměrných nároků, jež by na nás mohl vyvíjet, ač nechtěně, druhý. Podle Lévinase jsme totiž druhému povinni vším. Jakmile ale přijde třetí, naše povinnost se umenšuje. Neznáme totiž vztahy mezi druhým a třetím, a objevují se zde také další aspekty, proto Lévinas říká, že je třeba rozvažovat a soudit. Spravedlnost je tedy zmírněním privilegovanosti druhého. LÉVINAS, op.cit.

⁹² HOŠEK, op. cit., s. 171.

⁹³ Ibid.

„Křesťané jsou pozváni k dialogické existenci, protože jejich Bůh, jak symbolicky napovídá učení o Trojici, je Bohem dialogickým. ... Trojici je možné chápat jako jeden grandiózní Dialog. Dialogická otevřenost tedy patří neodmyslitelně ke křesťanskému způsobu existence. Bůh křesťanů je skutečně „Bohem dialogu“. Křesťanská angažovanost v dialogu je v tomto smyslu participací v Božím dialogu s člověkem.“⁹⁴

Svým slovům o problematice dialogu jako praktické otázky Pavel Hošek dostává svou participací na činnostech české Společnosti křesťanů a Židů, která byla založena v roce 1991 *„s cílem podporovat dialog mezi křesťany a Židy, ale také zprostředkovat rozhovor mezi těmito dvěma náboženstvími a širokou veřejností“*⁹⁵.

Věnujme nyní pozornost židovsko-křesťanskému dialogu tak, jak ho vnímají polští katoličtí teologové. První ukázka bude věnována dílu Stanisława Musiała⁹⁶, významného představitele dialogu křesťanů a Židů v Polsku. V roce 1997 publikoval Musiał v časopise *Tygonik Powszechny* článek nazvaný *„Czarne jest czarne“*⁹⁷. Musiał svůj článek začíná zmínkou o berlínském knězi Adolfu Stoeckerovi, který v 80. letech vyzýval Němce jako křesťanský národ k probuzení, a to proto, aby bylo setřeseno *„panowanie żydowskie“*⁹⁸. Jeho řeč byla přijata s potleskem. Musiał dále hovoří o gdaňském knězi Henryku Janowském, který vyjadřuje podobný antisemitský výrok: *„...nie można tolerować mniejszości żydowskiej w polskim rządzie, bo naród się tego boi“*⁹⁹. Musiał připomíná Janowského společně z Římem, odkud vydal vyjádření k výše uvedenému, v němž tvrdí, že nahlas řekl to, co si polský národ myslí a dodává: *„Nie przez pomyłkę, ale z przekonaniem.“*¹⁰⁰ Janowský svými výroky vzbudil zájem západních médií. Musiał se domnívá, že je zajímavá reakce polské veřejnosti. Jestliže Poláci chtějí *„wejść do rodziny państw europejskich“*¹⁰¹, pak je důležitý jejich postoj vůči antisemitismu. I přes různé problémy západoevropských států se Musiał domnívá, že *„nie mają już problemu*

⁹⁴ Ibid., s. 181.

⁹⁵ Co je SKŽ. *Společnost křesťanů a Židů* [online]. Praha: SKŽ, 2015 [cit. 2016-04-22]. Dostupné z: <http://krestane-zide.info/index.php/cz/aktuality/11-ceske-kategorie/o-nas/1-co-je-skz>

⁹⁶ Stanisław Musiał (1938-2004) byl členem Komise polského episkopátu zabývající se vztahy s judaismem, zároveň do roku 1991 pracoval v redakci *Tygodniku Powszechného*.

⁹⁷ MUSIAŁ, Stanisław. *Czarne jest Czarne*. *Tygodnik Powszechny*. 1997, (46).

⁹⁸ "Nie spoczniemy (...) dopóki nasz naród niemiecki (...) nie powstanie, żeby zrzucić z siebie panowanie żydowskie. Kraju niemiecki, chrześcijański narodzie, napominam Cię, przebudź się!" Ibid.

⁹⁹ „Není možné tolerovat židovskou menšinu v polské vládě, protože národ z ní má strach.“ Ibid.

¹⁰⁰ „Ne omylem, ale s přesvědčením.“ Ibid.

¹⁰¹ „...vstoupit do rodiny evropských států.“ Ibid.

*antysemityzmu występującego w tak ostrej formie*¹⁰². Zatímco v jiné zemi by podle něj podobné výroky západního duchovního vyvolalo značnou vlnu nevole, Musiał je přesvědčený, „*że trzeba będzie w naszej ojczyźnie długo czekać, by antysemitowski występki czy wypowiedź postawiły ludzi na nogi*“¹⁰³. Je to způsobeno tím, že polský národ si, i přes všechny nacistické činy, jichž byl svědkem, nepřipouští, že antisemitismus na sebe může vzít smrtelnou podobu (byť ne bezprostředně). To je zapříčiněno několika faktory, mezi něž patří lidé kultury, politici a v neposlední řadě církve. Musiał označuje antisemitské výroky Janowského za antisemitské v nejhorším slova smyslu, protože se podle něj podobají hitlerovskému uvažování. Svůj postoj ilustruje na nacistických protižidovských zákonech, které vedly k absolutní netoleranci Židů vedoucí k jejich fyzickému odstraňování.

*„Wielka szkoda, że autorytety religijne, autorytety moralne w naszym kraju uparcie starają się wykazać, że czarne jest białe. Samym powtarzaniem, choćby ze świętym uporem, nikogo się o tym nie przekona. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że cytowana wypowiedź ks. Jankowskiego wywodzi się w prostej linii z nazistowskiego antysemityzmu, niezależnie od tego, czy sam autor tej wypowiedzi o tym wie i czy zdaje sobie z tego sprawę.“*¹⁰⁴

Musiał připomíná, že 23. března 1928 byl *Kongregací Svatého stolce* v Římě antisemitismus církví odsouzen stejně jako během Druhého vatikánského koncilu. Antisemitismus se tedy stal hříchem. Kněz Jankowski se tak před zraky celého světa dopustil hříchu a po dobu jednoho roku byla jeho činnost pozastavena. Musiał se táže, zda by nebylo vhodné, aby církve vzdělávala své členy v problematice „hříchu antisemitismu“ a zároveň připomíná, že Židé neumírali jen za vlády Hitlera, ale kvůli křesťanskému antisemitismu byli pronásledováni dlouhá staletí. Vyzývá tak k zamyšlení nad křesťanským antisemitismem a boji proti němu (nejen) uvnitř církve.¹⁰⁵

¹⁰² „...již nemají problém s antisemitismem vystupujícím v tak ostré formě.“ Ibid.

¹⁰³ „...že v naší zemi bude třeba čekat dlouho na to, aby antisemitský čin či výpověď postavili lidi na nohy.“ Ibid.

¹⁰⁴ „Je velká škoda, že náboženské autority, morální autority naší země se tvrdošíjně snaží dokázat, že černá je bílá. Neustálým opakováním, i kdyby se svatou tvrdohlavostí, o tom nikoho nepřesvědčí. Není pochyb o tom, že citovaná řeč kněze Janowského vychází z prosté linie nacistického antisemitismu, bez ohledu na to, jestli o tom samotný autor řeči ví či zda si je tohoto faktu vědom.“ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

Profesor Stanislaw Krajewski ve své přednášce vyslovené 4. července 2011 v Krakově uvádí, že Poláci, a tím spíše Židé žijící v Polsku, žili ve stínu Druhé světové války a komunismu, přičemž světová válka měla mnohem déle trvající důsledky, které se odrazily především na změně státu hranic či dramatickém úbytku Židů v Polsku. Krajewski připomíná, že z původních tří a půl milionů Židů žijících v předválečném Polsku přežilo pouze kolem deseti procent. A ani Židé, kteří se po válce vrátili do svých domovů, zde nebyli v bezpečí. Proto mnoho z nich emigrovalo a nedalo se tedy mluvit o přítomnosti partnera pro dialog, protože židovské komunity nebyly znovu obnoveny a pokud ano, tak pouze v malém počtu.¹⁰⁶ Krajewski rozděluje Židy do roku 1968 do tří skupin: „ne-Židé“, kteří jsou buď zcela asimilováni, nebo nemají spojitost s židovským životem; „skrytí Židé“ a „komunističtí Židé“. Poslední skupina byli lidé věřící v úspěch komunistické vlády, lidé vděční za osvobození táborů Rudou armádou. Jejich naděje v lepší budoucnost však byly podle Krajewského zklamány, když komunistická strana v roce 1968 sponzorovala antisemitskou kampaň.¹⁰⁷ V 50. a 60. letech, za vlády komunistů, byla židovská komunita velmi malá a podle Krajewského nemohla očekávat žádné nové přístupy, protože komunisté nechtěli mít s judaismem nic společného. Podobně na tom byla také církev, proto zde Krajewski nespatřuje možnost dialogu. Ta se neobjevila ani v 70. a 80. letech po masové emigraci Židů v roce 1968: „*Everybody thought that soon there would be no Jewish community in Poland.*“¹⁰⁸ V téže době se ale začaly objevovat dva fenomény, které vedly ke sblížení obou náboženství. První z nich se týkal Židů, nebo „Poláků se židovskými kořeny“, kteří se začali zajímat o katolické publikace či společnost.¹⁰⁹ Druhým fenoménem pak byl nárůst zájmu o židovství v křesťanských kruzích¹¹⁰. Jednalo se však stále o neformální mezináboženská setkávání, s výjimkou setkání delegace polských Židů

¹⁰⁶ KRAJEWSKI, Stanislaw. Christian-Jewish Dialogue in Poland Today: Coming out of the shadows of WWII and Communist dictatorship. In: *Academia* [online]. San Francisco, CA: Academia, 2016 [cit. 2016-05-25]. Dostupné z: https://www.academia.edu/11440082/Christian-Jewish_Dialogue_in_Poland_Today?auto=download

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ „Každý si myslel, že v Polsku brzy nebudou žádné židovské komunity.“ Ibid.

¹⁰⁹ Krajewski na tomto místě uvádí, že se objevili také mladí Židé, kteří se věnovali objevování svých kořenů a židovských tradic. Tito lidé, společně se Židy zajímajícími se o křesťanství, se následně přidali k rostoucí opozici, která v roce 1980 vyústila v hnutí „Solidarita“, které od roku 1981 pokračovalo ve své činnosti nelegálně.

¹¹⁰ Nárůst zájmu o židovskou kulturu zahrnoval například úklid židovských hřbitovů a přednášky vztahující se k tématům judaismu. Krajewski uvádí, že zájem o tyto aktivity vzrostl díky přístupu papeže Jana Pavla II po roce 1978.

s papežem ve Varšavě roce 1987. Krajewski neopomíná ani rozvoj židovské kultury po roce 1989, kdy byly budovány nové instituce a množily se vzdělávací aktivity a příležitosti. V souvislosti s tím připomíná, že polská židovská komunita je orientována na budoucnost stejně jako komunity po celém světě. Krajewski dále uvádí mnohé mezináboženské aktivity, které se v Polsku konají, jako například Den judaismu v polské římskokatolické církvi či varšavskou oslavu Chanuky se starostou. Upozorňuje ale na dva póly, které se v těchto událostech střetávají: „univerzální“ pól, který reflektuje náboženské tradice a světovou historii se mísí s „polskou“ dimenzí, spojenou s polskými dějinami, Druhou světovou válkou a po ní následujícími lety. *„Part of it is sentimental, but another part is controversial. This causes widespread interest in Poland, and is discussed everywhere, not just in the ‚dialogue crowd‘.“*¹¹¹ I přes výše uvedené snahy o sblížení křesťanů a Židů se Krajewski domnívá, že o hlubší mezináboženský dialog založený na respektu náboženství druhého, je v zájmu pouze několika málo z nich.¹¹²

Z předchozích úryvků je patrné, že církev nezůstává k otázce šoa lhostejná. Nabízí se však otázka, zda se s touto událostí dostatečně vypořádala a jak je možné, že i přes uznání utrpení židovského národa, se v církvi objevily vlivy, jež toto utrpení zbagatelizovaly. Ukazuje se zde rozpor uvnitř církve, jak si uvedeme později na konkrétním příkladě sporu o Karmel v Osvětimi.

¹¹¹ „Část z toho je sentimentální, ale druhá část je kontroverzní. To způsobuje rozšířený zájem v Polsku a je diskutována všude, nejen v ‚dialogu davu‘.“ Ibid.

¹¹² Ibid.

2. Propuknutí sporu o osvětimský Karmel

Spor o Karmel vznikl na základě založení karmelitského kláštera v budově starého divadla, která přiléhá k areálu tábora Osvětim I 2. září 1984¹¹³. Tato stavba během války sloužila jako sklad Cyklonu B, který byl používán v plynových komorách. Toto místo tedy bylo velmi symbolické.¹¹⁴ Klášter zde založila karmelitka Matka Tereza (doprovázená osmi řádovými sestrami), která během války žila v okolí Osvětimi a která si přála vytvořit zde místo permanentní modlitby. Inspiraci k tomuto vyjádření zřejmě získala od karmelitek, které se o podobnou věc pokusily v koncentračním táboře Dachau. Účelem založení kláštera byla pieta v křesťanském slova smyslu, Matka Tereza chtěla vytvořit prostředí, kde se lidé budou modlit, aby uctili památku lidí, kteří zde žili, těch, kteří zde byli mučeni a těch, kteří na tomto místě zahynuli. Její úmysl byl tedy šlechetný, avšak „nezdá se, že by Matka Tereza a věřící, které ji doprovázely, vnímaly rozdílný význam mezi táborem v Dachau, koncentračním táborem umístěným v Německu, a táborem v Osvětimi, koncentračním a vyhlazovacím táborem umístěným v Polsku, kde zemřelo více než milion Židů.“¹¹⁵

Krakovský arcibiskup, kardinál Macharski, pod jehož správu spadalo také město Osvětim, obdržel v červnu 1984 od polského ministra *Úřadu pro náboženské záležitosti* Adama Lopatky, po odhlasování polskou vládou, povolení ke zřízení konventu v budově bývalého divadla.¹¹⁶ 20. září téhož roku pak Macharski oznámil vytvoření Karmelu.¹¹⁷ Konflikt kolem vzniku kláštera v Osvětimi pak vypukl o rok později, v květnu 1985, kdy byla při příležitosti návštěvy papeže Jana Pavla II. uspořádána sbírka, jejímž účelem bylo získání finančních prostředků pro výstavbu osvětimského konventu. Sběrka byla uspořádána hnutím *Aide à l'Église en détresse*¹¹⁸ (AED), které založil Holanďan Werenfried von Straaten. V letáku, který příznivce hnutí vybízel k darování peněz, se

¹¹³ Tento den přijely do Osvětimi za účelem založení Karmelu první sestry z poznaňského Karmelu. Budova starého divadla byla poté rekonstruována a přestavba byla dokončena 23. prosince 1984. Historia. *Karmelitanki Bose* [online]. Oświęcim (Polsko) [cit. 2016-03-06]. Dostupné z: http://www.karmeloswiecim.opw.pl/?page_id=19

¹¹⁴ DUJARDIN, *L'église*, op. cit., s. 243.

¹¹⁵ Ibid., s. 245.

¹¹⁶ HEBBELINCK, op. cit.

¹¹⁷ DUJARDIN, *L'église*, op. cit., s. 245.

¹¹⁸ Název hnutí by se do češtiny mohl přeložit jako *Pomoc církvi v tísní*.

objevila výzva: „*Votre don au Pape: un couvent à Auschwitz*“¹¹⁹.¹²⁰ Klášter se měl podle slov AED proměnit na „spirituální pevnost“. Na letáku je dále zobrazena strážná věž s popisem: „*La porte de l'enfer devient celle du ciel*.“¹²¹ Text hovoří o čtyřech a půl milionech obětí¹²², které zahynuly v koncentračním táboře Osvětim, aniž by se jakkoli zmínil o Židech. Naproti tomu je zde připomenuto mučednictví Maxmiliana Kolbeho a vzpomínka na Edith Stein, ze které se stala sestra Terezie Benedikta od Kříže. Avšak připomenutí šoa v letáku nenajdeme.¹²³ A právě tato iniciativa pobouřila novináře a židovskou komunitu a spustila to, co dnes nazýváme sporem o Karmel.

14. října 1985 napsal Michel Bailly v bruselském deníku *Le Soir* článek nazvaný „*Un couvent de carmélites dans le dépôt de gaz mortels à Auschwitz*.“¹²⁴ jako odezvu na informaci o sbírce konané AED na podporu výstavby karmelitského kláštera. Tento text rozhořčil židovské čtenáře a následně rozpoutal debatu týkající se dvou témat: sbírky a konventu.¹²⁵ Také lidé z katolického prostředí blízcí francouzským a belgickým Židům projeví obavy ohledně založení kláštera. Belgický katolický kněz Georges Passelecq jako první informoval *Izraelitskou centrální konzistoř v Bruselu* (CCIB¹²⁶) o tomto sporu.¹²⁷ Passelecq informoval také francouzského kněze Bernarda Dupuy, který informaci předal pařížskému arcibiskupovi, kardinálu Jean-Marie Lustigerovi. Lustiger v listopadu téhož roku odcestoval do Říma, kde měl první diskusi na toto téma s kardinálem Macharskim. Kardinál Lustiger byl případem velmi znepokojen a s kardinálem Macharskim zůstal ohledně této věci nadále v kontaktu.¹²⁸

Ani židovští představitelé jen nečinně nepřihlíželi. *Izraelitská centrální konzistoř v Bruselu* se obrátila na kardinála Godfrieda Danneelse s dotazem, zda je sbírka odpovědí na iniciativu belgických katolických kruhů. Podle Danneelse však od belgické církve žádná

¹¹⁹ „Váš dar papeži: klášter v Osvětimi.“

¹²⁰ *Votre don au pape: un couvent à Auschwitz*. In: *American Jewish Archives* [online]. Cincinnati (USA) [cit. 2016-03-06]. Dostupné z: <http://collections.americanjewisharchives.org/ms/ms0603/ms0603.011.012.pdf>

¹²¹ „Brána do pekla se stane tou do nebe.“

¹²² AED zde uvádí (stejně jako komunistický režim) nižší počet obětí, lze se pouze domnívat, že se jedná o záměrnou manipulaci.

¹²³ DUJARDIN, *L'église*, op. cit., s. 246.

¹²⁴ „Klášter Karmelitek ve skladu smrtícího plynu v Osvětimi.“

¹²⁵ HEBBELINCK, op. cit.

¹²⁶ *Consistoire central israélite*.

¹²⁷ HEBBELINCK, op. cit.

¹²⁸ Ibid.

podobná výzva nevyšla.¹²⁹ Thérèse Hebbelinck zde podotýká, že belgičtí biskupové neměli na *Aide à l'Église en détresse* žádný vliv, sbírka tedy vznikla pouze z iniciativy katolického kněze Werenfrieda von Straatena, který ji řídil z Německa. 20. listopadu 1985 uspořádala *Izraelitská centrální konzistoř v Bruselu* informační schůzi, na které se projednávalo založení konventu v Osvětimi. Setkání se zúčastnili jak židovští, tak i křesťanští zástupci.¹³⁰ V této době nebyly o konfliktu informovány pařížské židovské kruhy, ani izraelský tisk. Shromáždění se proto rozhodlo reagovat a informovat své kolegy.¹³¹ Prezident konzistoře napsal do časopisu *L'Information juive*, aby jeho redakci obeznámil s problémem Karmelu. Od října do začátku prosince se tak informace o plánovaném založení konventu šířila, ale stále nebyla známá veřejnosti.

To se změnilo, když v časopise *Regards*¹³² vyšel článek nazvaný „*J'irai prier sur vos cendres*“¹³³, který rozpoutal debatu na veřejnosti.¹³⁴ Vrchní rabín Kaplan označil v *L'Information juive* (listopad-prosinec 1985) instalaci Karmelu v Osvětimi za znesvěcení.¹³⁵ Reakce katolické strany na sebe nenechala dlouho čekat. 5. prosince kněz Bernard Dupuy¹³⁶ vydal prohlášení nazvané „*Un Carmel à Auschwitz, signe ou contre-signé?*“¹³⁷ Den poté se k situaci na *Radiu France* vyjádřil také lyonský arcibiskup, kardinál Decourtray: „J'espère que ces rumeurs ne sont pas fondées. Pour ma part, je ferai tout pour que l'on respecte le peuple juif partout, y compris à Auschwitz.“¹³⁸

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Židovskými představiteli byli Georges Schnek, Markus Pardes, Albert Guigui, David Susskind a Bernard Suchecky, zástupcem protestantské církve byl Martin Beukenhorst a za katolický svět se zúčastnili Sestra Marie-Hélène Fournier, Georges Passelecq a Jean-Marie Schoefs.

¹³¹ HEBBELINCK, op. cit..

¹³² *Regards* je měsíčník, který vydává *Centre communautaire laïc juif* (Židovské sekulární komunitní centrum).

¹³³ „Budu se modlit na vašem popelu“.

¹³⁴ HEBBELINCK, op. cit..

¹³⁵ DUJARDIN, *L'église*, op. cit., s. 246.

¹³⁶ Kněz Bernard Dupuy, tajemník *Comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme* (Francouzský episkopální výbor pro vztahy s judaismem).

¹³⁷ „Karmel v Osvětimi, znamení nebo kontra-znamení?“

¹³⁸ „Doufám, že tyto pověsti nejsou podložené. ... Pokud jde o mě, udělám vše pro to, aby byl židovský národ respektován všude, včetně Osvětimi.“ Citováno z: DUJARDIN, *L'église*, op. cit., s. 246.

2.1 Hledání řešení konfliktu

Po vypuknutí konfliktu kolem konventu v Osvětimi se židovské autority vzbouřily a začaly usilovat o jednání s polskými náboženskými autoritami. Avšak bez úspěchu. „*Neporozumění bylo hluboké.*“¹³⁹

V prosincovém čísle časopisu *Regards* se objevil návrh, aby do Osvětimi odjel jeden z novinářů a přímo na místě zjistil, jak se věc ve skutečnosti má. Pro tuto cestu byl vybrán Bernard Suchecky. Ten před odjezdem dostal několik rad od kněze Passelecqa.¹⁴⁰ Passelecq také požádal biskupa Jean-Baptista Mustyho, který osobně znal kardinála Macharského, aby doporučil Sucheckého přijetí u krakovského arcibiskupa.¹⁴¹ O novinářově cestě nevěděl téměř nikdo z polských ani církevních představitelů. Suchecky byl v Polsku přijat knězem Stanisławem Musialem, který ho uvedl ke kardinálovi Macharskému. Ten mu objasnil, že sestry zvolily k vystavění svého kláštera toto místo proto, aby činily pokání za zločiny spáchané nacisty. Novinář také zjistil, že výstavbu konventu se Macharski nepokoušel zatajit, jak se domnívali Belgičané, ale že naopak ve všech svých farnostech dával k přečtení dopis, který oznamoval vybudování nového Karmelu.¹⁴²

Vrchní rabíni napsali dopis papežovi, v němž ho žádali, aby projekt zbudování karmelitského konventu v areálu koncentračního tábora zastavil. Několik rabínů se obrátilo také na papeže. Jeden z dopisů sepsalo několik evropských vrchních rabínů, kteří se zúčastnili Konference evropských rabínů v Londýně v březnu roku 1986.

*„We cannot but deem it utterly incongruent to sanctify ground which is desecrated and accursed, drenched with the blood of millions of victims brutally tormented and slaughtered in history's greatest genocide. The very word Auschwitz has become synonymous with the Holocaust, and to have this place of infinite inhumanity serve as a religious shrine would cause affront and agony, particularly to the survivors of that infamous camp and their families.“*¹⁴³

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ HEBBELINCK, op. cit..

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ „Nemůžeme považovat než za naprosto nevhodné zasvětit půdu, která je znesvěcená a prokletá, zmáčená krví milionů obětí, brutálně mučených a zavražděných během největší genocidy v dějinách. Samotné slovo Auschwitz se stalo synonymem pro holokaust a aby toto místo nekonečné nelidskosti sloužilo jako náboženská svatyně, by urazilo a způsobilo muka, zvláště těm, kteří přežili tento nechvalně známý tábor a jejich rodinám.“ Citováno z: To His Eminence Pope John Paul II. *American Jewish Archives* [online].

V dokumentu je pak připomenuto, že když Židé navrhovali umístění židovského památníku do Osvětimi, byl jejich návrh zamítnut s odůvodněním, že na tomto místě by se nemělo jakoukoli stavbou odkazovat na konkrétní náboženství, přestože více než polovina ze čtyř milionů osvětimských vězňů zde zahynulo z jediného důvodu – protože byli Židé.¹⁴⁴ Pokud nebylo povoleno Židům vystavět na tomto místě památník připomínající tragédii holokaustu, pak představitelé Konference tím spíše odmítají vybudování křesťanského konventu, který je chápán jako ztělesnění víry, již vyznávala většina nacistů.¹⁴⁵ Vrchní rabín sir Immanuel Jakobovits (Velká Británie), vrchní rabíni René-Samuel Sirat a Meir Warschawski (Francie), rabín Mordechai Piron (Švýcarsko) a vrchní rabín David Moses Rosen (Rumunsko) závěrem dopisu žádají o upuštění od projektu vybudování Karmelu v oblasti osvětimského tábora.

Informace o plánované výstavbě Karmelu vzbudila také pozornost francouzských Židů. Théo Klein¹⁴⁶ svolal 23. března 1986 jejich shromáždění zaštitěné organizací CRIF za účelem projednání a určení reakce na tento projekt.¹⁴⁷

Nakonec byly po dohodě ustanoveny dvě delegace: židovská delegace, vedená Théo Kleinem a křesťanská delegace, v jejímž čele stál kardinál Macharski¹⁴⁸. Členy křesťanské delegace dále byli kardinálové Decourtray, Lustiger a Daneels.¹⁴⁹

2.2 Ženevské konference

Obě delegace se kvůli sporu, respektive snaze o jeho vyřešení, poprvé sešly 22. července 1986 v Ženevě. Není jednoznačné, z čí iniciativy toto setkání vzešlo. Thérèse Hebbelinck ve své práci říká, že interpretace se v této věci liší, dá se říci, podle prostředí, v němž je tato otázka diskutována. Písemná a ústní interpretace nejsou v odpovědi na tuto otázku zajedno. Podle francouzského kněze Bernarda Dupuy vzešel prvotní impuls pro

Cincinnati: The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, 2016 [cit. 2016-02-21]. Dostupné z: <http://collections.americanjewisharchives.org/ms/ms0603/ms0603.011.012.pdf>

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Théo Klein byl soudobým prezidentem Reprezentativní rady židovských institucí ve Francii (Conseil représentatif des institutions juives de France) známé také pod akronymem CRIF.

¹⁴⁷ KLEIN, Théo. *L'affaire du Carmel d'Auschwitz*. Vyd. 1. Paris: J. Bertoin, c1991, s. 56. ISBN 2879490006.

¹⁴⁸ Kardinál Macharski byl krakovský arcibiskup, proto pod něj spadala oblast Osvětimi.

¹⁴⁹ DUJARDIN, *L'église*, op. cit., s. 246.

osobní setkání v záležitosti Karmelu v Osvětimi od něho samotného. Pomocníkem mu v tomto případě byl kardinál Decourtray. Až poté setkání navrhli Théo Kleinovi, se kterým byli v neustálém kontaktu.¹⁵⁰ Toto tvrzení je podloženo také memorandem sepsaným 26. dubna 1986. Kněz Dupuy v něm napsal kardinálu Lustigerovi: „...*qu'une solution pourrait être trouvée, surtout si une initiative de rencontre avec des personnalités juives était prise.*“¹⁵¹

Avšak podle jiných zdrojů to byl právě Théo Klein, který usiloval o setkání v Ženevě. Toto je vyjádřeno v rozhovoru pro revue *Sens* z ledna 1990¹⁵² a stejně tak v jeho knize *L'Affaire du Carmel d'Auschwitz*: „*Je suggère au cardinal (Lustiger) une rencontre entre personnalités catholiques et juifs ... sous l'égide du conseiller fédéral suisse. L'idée est lancée: une vraie négociation, entre représentants des deux confessions ...; en Suisse, lieu traditionnel de toutes les grandes discussions diplomatiques.*“¹⁵³ Podle Kleina poté, co navrhl setkání obou delegací, kardinál Lustiger se setkáním souhlasil, avšak avizoval, že je nutné několik dní počkat, a to kvůli vyjádření polské strany.¹⁵⁴ Klein uvádí, že se s kardinálem Lustigerem shodli na dvou věcech: první byla diskretnost (především vůči tisku) týkající se místa a tématu setkání obou delegací, druhou pak potřeba více než jednoho setkání – tak se měla potvrdit skutečná vůle obou stran o vytvoření dohody jako otázky na konkrétní problém, dohody, kterou Klein nazývá premiérovou dohodou mezi Židy (hlavně laiky) a církví jako institucí.¹⁵⁵

Théo Klein spolu s kardinálem Decourtray vydali prohlášení oznamující blížící se setkání dvou delegací – katolické a židovské – za cílem najít řešení sporu o Karmel v Osvětimi, přesněji řešení, které by s ohledem na víru a ve věrnosti ke vzpomínce šoa vedlo k dialogu mezi církví a židovskými představiteli.

Podle Hebbelinck katolická delegace počítala s podporou Říma, což dokazuje žádost Bernarda Dupuy a kardinála Lustigera, kteří se obrátili na kardinála Willebrandse,

¹⁵⁰ HEBBELINCK, op. cit.

¹⁵¹ „...že řešení by mohlo být nalezeno, zejména pokud by byla židovskými osobnostmi přijata iniciativa k setkání.“ Issy-les-Moulineaux, Cnaef, *CERJ*, 26. 04. 1986. Citováno z: HEBBELINCK, op. cit.

¹⁵² KLEIN, Théo. L' "affaire" du carmel: une négociation exemplaire. *Sens*. 1990, **1990**(1), 4.

¹⁵³ „Navrhnul jsem kardinálu (Lustigerovi) setkání katolických a židovských osobností ... pod záštitou švýcarského spolkového kancléře. Představa je předestřena: pravé vyjednávání mezi představiteli dvou význání...; ve Švýcarsku, tradičním místě všech velkých diplomatických diskusí.“ KLEIN, *L'affaire du carmel d'Auschwitz*, op. cit., s. 57.

¹⁵⁴ Ibid., s. 58.

¹⁵⁵ Ibid., s. 66.

představitele názoru Svatého stolce. Willebrands byl jednání obou delegací nakloněn a vyjádřil podporu setkání židovských komunit s francouzským episkopátem a zároveň pro přímou komunikaci mezi Francií a Polskem v projednávání této otázky.¹⁵⁶

2.2.1 První ženevské setkání: *Zachor, pamatuj!*

Podle Hebbelinck probíhalo první setkání obou delegací ve vypjaté atmosféře. Za celý den se nepodařilo najít řešení osvětimského sporu. Zdá se, že dohody nebylo dosaženo proto, že, jak již bylo uvedeno výše, západní církve přislíbily udržení jednoty a tak nebyly ochotny přijmout řešení, které by nevyhovovalo kardinálu Macharskému, jehož postavení zástupce polské církve, mělo na přijetí případného kompromisu největší vliv v rámci křesťanské delegace.¹⁵⁷ Hebbelinck dále uvádí rozhovor mezi kardinálem Macharskim a vrchním rabínem Siratem, v němž Macharski mimo jiné řekl: „*Vidím tu bolest, ale nerozumím jí.*“¹⁵⁸ To se zdá být zásadní příčinou, která vůbec umožnila vznik kontroverze kolem osvětimského Karmelu. V této jediné větě je vyjádřena celá podstata tohoto sporu, obecně řečeno – křesťané neporozuměli významu, který Židé prisuzovali Osvětím. Zároveň je z tohoto příběhu patrné, že křesťanská strana neměla v úmyslu zranit židovské zástupce. Rabín Sirat kardinálovi odpověděl úryvkem z Písma:

*„Kdybys uslyšel o některém svém městě, které ti dává Hospodin, tvůj Bůh, aby ses v něm usadil, že z tvého středu vyšli muži ničemní a svádějí obyvatele města slovy: ‚Pojďme sloužit jiným bohům,‘ které jste neznali, budeš pátrat a zkoumat a dobře se vyptávat; bude-li to jistá pravda, že se taková ohavnost ve tvém středu stala, úplně vybijíš obyvatele toho města ostrím meče, zničíš je ostrím meče jako klaté, i všechno, co je v něm, i jeho dobytek. Všechnu kořist z něho shromáždíš na jeho prostranství a město i všechnu kořist z něho spálíš jako celopal pro Hospodina, svého Boha. Zůstane navěky pahorkem sutin, nikdy nebude vystavěno.“*¹⁵⁹

Rabín Sirat dodal, že tento biblický text má pro něj také praktický význam, oním městem je pro něj Osvětim. Zde se objevilo modloslužebnictví ve formě, kdy lidé nahradili Boha a

¹⁵⁶ HEBBELINCK, op. cit..

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Podle Hebbelinck se tento rozhovor odehrál v době, kdy se zdálo, že setkání bude ukončeno. Kardinál Macharski se obrátil na vrchního rabína Sirata a pronesl k němu: „Vidím, že evropská židovská komunita je velmi zasažena Karmelem v Osvětím, ale vysvětlete mi, pane rabíne, proč vám fakt, že se karmelitky modlí, recitují žalmy a činí pokání za to, co se stalo v Osvětím, tolik vadí? Vidím tu bolest, ale nerozumím jí.“ HEBBELINCK, op. cit.

¹⁵⁹ Deuteronomium 13, 13-17.

rozhodovali o tom, kdo bude žít a kdo nikoli. To je však boží privilegium. Rabín dále odkázal na verš Žalmu 65, v němž se hovoří o tom, že se sluší chválit Boha ztišením. Proto má být v Osvětimi ticho. Není zde místo ani pro synagogu a židovskou modlitbu, ani pro kostel a křesťanskou modlitbu. Hebbelinck dodává, že kardinála tyto rabínovy argumenty přesvědčily, a na jejich základě souhlasil s podpisem, následován kardinály Lustigerem, Decourtrayem a Danneelsem.¹⁶⁰

Při příležitosti tohoto setkání byl vydán text, který byl společným dílem všech zástupců, a který byl nazvaný „*Zachor, pamatuj*“¹⁶¹. Tento dokument je, i přes svůj krátký rozsah, považován za velmi významný.

„Ženám a mužům naší doby, těm v čase nadcházejícím:

Zachor – Pamatuj!

Osamělá místa Osvětimi a Březinky jsou dnes uznána jako symboly „Konečného řešení“, pod jehož názvem nacisté uskutečňovali vyhlazování (známé jako šoa) šesti milionů Židů, z nichž jeden a půl milionu byly děti, pouze proto, že byli Židé.

Tito zemřeli opuštěni lhostejným světem.

Skloňme naše hlavy a, v tichu našich srdcí, vzpomeňme na šoa.

Kéž nám naše tichá modlitba pomůže dnes a zítra lépe respektovat práva ostatních, všech ostatních, na život, svobodu a důstojnost.

Připomeňme si, že všichni ti, kteří byli zavražděni v Osvětimi a Březince – Židé, Poláci, Romové, ruští váleční zajatci – mohli každý den vykřiknout slovy proroka Sofonjáše (1:15):

Onen den bude dnem prchlivosti,

dnem soužení a tísně, dnem ničení a zkázy, dnem tmy a temnot,

dnem oblaku a mráкотy.“¹⁶²

¹⁶⁰ HEBBELINCK, op. cit..

¹⁶¹ Hebrejský kořen זכר má v kmeni kal význam pamatovat, pomnit, připomenout si, rozpomenout se, upozornit, vzpomenout, zapamatovat si. (Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu. PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Vyd. 4. Praha: Kalich, 2006, s. 45. ISBN 80-7017-029-8.) Na základě výše uvedeného zde bude slovo Zachor překládáno jako Pamatuj.

¹⁶² Prohlášení je signováno členy obou delegací, jmenovitě:

Théo Klein – prezident Reprezentativní rady židovských institucí (Conseil Représentatif des Institutions Juives, Francie); prezident Evropského židovského kongresu (European Jewish Congress);

Kardinál Albert Decourtray – lyonský arcibiskup;

Vrchní rabín Rene-Samuel Sirat – francouzský Vrchní rabín;

Prof. Ady Steg – prezident Alliance Israélite Universelle

Markus Pardes – prezident Výboru židovských organizací (Comité des Organisations Juives), Belgie

Prof. Tullia Zevi – Prezident Svazu židovských obcí (Unione delle Comunità Israelitiche), Itálie

Kardinál Franciszek Macharski – krakovský arcibiskup

Nejvýznamnějším činem, na němž se obě delegace při tomto prvním ženevském setkání shodly, bylo, jak vyplývá z výše uvedeného, uznání táborů Osvětim a Březinka jako symbolického místa vyjadřujícího hrůzy holokaustu. O přesunutí Karmelu z území Osvětimi se však na tomto setkání nehovořilo.

2.2.2 Druhé ženevské setkání: Centrum pro informace, vzdělávání, setkávání a modlitby

Druhé ženevské konferenci předcházelo setkání, které se uskutečnilo v Paříži u biskupa Daniela Pézerila¹⁶³. Této schůzky se zúčastnili biskup Kazimier Gorny¹⁶⁴, kněží Dupuy a Dujardin a Sam Hoffenberg¹⁶⁵. Při této příležitosti byl předložen návrh dohody mezi oběma delegacemi. V této dohodě krakovský pomocný biskup Gorny zdůrazňuje polské mučednictví. Podle Hebbelinck se účastníci dozvídají o polském utrpení během války právě při přípravě dohody pro druhou ženevskou konferenci. Tento aspekt byl následně zahrnut do konceptu připravované dohody. Hebbelinck však uvádí, že zahrnutí polského utrpení do textu dohody bylo židovskou stranou přijato proto, že dohoda s Poláky by v opačném případě nebyla možná. Hebbelinck dále upozorňuje na rozpor v katolické církvi. Zatímco členové delegace se skutečně snažili o dosažení dohody, římské mlčení k tomuto sporu svádělo spíše k názoru, že katolická církev se bude snažit trvat na tom, aby Karmel z Osvětimi nebyl přemístěn.¹⁶⁶ Toto se však může z dnešního pohledu zdát jako pouhá domněnka, přestože okolnosti, které po druhé ženevské konferenci následovaly, by nasvědčovaly tomu, že zástupci katolické církve (je však otázkou zástupci kterých konkrétních zemí) skutečně o přesunutí Karmelu nestáli.

Kardinál Godfried Danneels – bruselský arcibiskup (Mechelen-Brussels)

Kardinál Jean-Marie Lustiger – pařížský arcibiskup

Stanislaw Musiał, Jerzy Turowicz – členové Polské episkopální komise pro vztahy s judaismem.

Srov. *Declarations concerning the Carmelite Convent at Auschwitz: Zakhor — Remember!. Notre Dame de Sion* [online]. Rome: Sœurs de Sion, 2011 [cit. 2016-02-27]. Dostupné z: http://www.notredamedesion.org/fr/dialogue_docs.php?a=2&id=549&categoria=congiunti

¹⁶³ Daniel Pézeril byl v letech 1968 až 1986 pomocným pařížským biskupem a bývalým členem *CERJ* (*Comité épiscopal pour les relations avec les juifs*).

¹⁶⁴ Kazimier Gorny byl v této době pomocným krakovským biskupem.

¹⁶⁵ Sam Hoffenberg byl polský Žid, který přežil holokaust. Hoffenberg se usadil ve Francii, kde působil jako delegát *B'nai B'rith* při UNESCO.

¹⁶⁶ HEBBELINCK, op. cit..

Druhé setkání proběhlo v Ženevě v únoru 1987¹⁶⁷. Cílem této schůze bylo vyřešit konflikt a vyhnout se jakékoliv banalizaci či znesvěcení koncentračních táborů. Tomuto setkání předsedal Théo Klein společně s kardinálem Decoutrayem. Obě delegace byly při této příležitosti rozšířeny na obou stranách. Velkým problémem se v průběhu dne ukázal fakt, že katolická strana nemohla najít správnou formulaci, která by přesvědčila polskou církev, Poláky a karmelitky o legitimitě dohody. Nadto kardinál Macharski řekl, že nemůže karmelitky nutit, aby opustily svůj klášter.

Při této druhé konferenci bylo projednáváno materiální řešení problému, tzn. přemístění karmelitského konventu z budovy starého divadla na jiné místo. Tak byly položeny základy definitivní dohody o sedmi bodech. Katoličtí zástupci se zavázali k vytvoření Centra pro informace, vzdělávání, setkávání a modlitby mimo areál koncentračního tábora. Toto centrum mělo znamenat naplnění myšlenky, pod jejíž záštitou řádové sestry založily klášter, a která takto má dojít naplnění a potvrzení pravého smyslu.¹⁶⁸ Úkolem centra mělo podle dohody být zahájení diskusí mezi evropskými církvemi na téma šoa, stejně jako o mučednictví polského národa a ostatních evropských národů během druhé světové války, bojovat proti desinformacím týkajícím se šoa, přijímat skupiny lidí, kteří navštívili tábory a poskytovat jim podrobnější informace a podporovat židovsko-křesťanský dialog.¹⁶⁹ Dalším ustanovením pak bylo, že vzhledem k pocitům, vyjádřeným židovskou delegací, a jejich přijetím katolickými zástupci, „na místě táborů Osvětim a Březinka nebude stálé místo ke katolické bohoslužbě. Každý se tam bude moci modlit podle příkazů svého vlastního srdce, náboženství a víry.“¹⁷⁰ Lhůta pro vystavění Centra byla určena na dva roky, projektu měl dohlížet kardinál Macharski. Ten měl podle dohody informovat Théo Kleina o průběhu realizace tohoto závazku.¹⁷¹

Na základě druhého setkání obou delegací se tedy zdálo, že spor kolem Karmelu bude vyřešen jeho přesunutím a vytvořením Centra pro informace, vzdělávání, setkávání a modlitby. K naplnění tohoto řešení, které se zdálo být rozumné pro obě strany, však nedošlo. Jean Dujardin si klade otázku, co přesně se stalo po této druhé konferenci, že

¹⁶⁷ DUJARDIN, *L'église*, op. cit., s. 247.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Declarations concerning the Carmelite Convent at Auschwitz: Zakhor — Remember!. *Notre Dame de Sion* [online]. Rome: Sœurs de Sion, 2011 [cit. 2016-02-27]. Dostupné z: http://www.notredamedesion.org/fr/dialogue_docs.php?a=2&id=549&categoria=congiunti

¹⁷⁰ DIVIŠOVÁ, Milada (ed.). *Dialog křesťanů a Židů*. V Praze: Vyšehrad, 1999, s. 404. ISBN 80-7021-293-4.

¹⁷¹ Ibid.

kvůli tomu nebyla náplň dohody uskutečněna? Podle něj se zde projeví rozpory v katolické církvi, přesněji v hierarchii církve. Karmelitky ani polský karmelitský řád totiž nesouhlasili s přesunutím konventu.¹⁷²

2.3 Vnímání sporu

Již na začátku roku 1986 se začínají objevovat různé názory na existenci Karmelu v Osvětimi. Reakce jsou samozřejmě velmi různorodé. Nelze je však rozdělit podle příslušnosti ke konkrétní víře. Na židovské straně se sice objevují reakce negativní, na straně křesťanské (i kvůli širokému spektru působnosti), se vyskytují i reakce, které Karmel v Osvětimi v žádném případě nepodporují, a které se naopak přiklánějí na „židovskou“ stranu, tedy žádají odstranění konventu z oblasti koncentračního tábora. Na osvětimskou kontroverzi reagovaly také organizace na světové úrovni: *Mezinárodní koncil křesťanů a Židů (International Council of Christians and Jews)*, *Světový židovský kongres (Congrès juif mondial)* nebo *Evropský židovský kongres (Congrès juif européen)*.¹⁷³ Opozice židovského prostředí zvolna narůstala. To dokazuje také přerušení setkávání *Mezinárodního židovského výboru pro mezi náboženské konzultace (IJCIC)* a *Komise Svatého stolce pro vztahy s židovstvem*¹⁷⁴ mezi lety 1986 a 1989. Důvodem pro přerušení schůzek byla právě osvětimská kontroverze.¹⁷⁵ Poté, co se francouzští a belgičtí Židé postavili proti zbudování Karmelu, se přidal také *Světový židovský kongres*, který jednohlasně odsouhlasil rezoluci odmítající karmelitánský konvent v Osvětimi.¹⁷⁶

2.3.1 Židovská veřejnost

Jewish Chronicle v ledu 1986 vydává článek s titulem „*Auschwitz shocks Europe's Jews*“. Tato krátká zpráva informuje o pobouření, které bylo v evropských židovských komunitách vyvoláno oznámením založení osvětimského Karmelu. Nalezneme zde také informaci o tom, že *Světový židovský kongres* požádal polskou vládu, aby zasáhla a tento plán projednala s katolickou církvi. Dále je citován deník *Le Soir*, který jako první oznámil

¹⁷² DUJARDIN, *L'église*, op. cit., s. 247-248.

¹⁷³ HEBBELINCK, op. cit..

¹⁷⁴ Tato Komise byla vytvořena v roce 1974, aby nahradila vatikánský Úřad pro vztahy se Židy.

¹⁷⁵ HEBBELINCK, op. cit..

¹⁷⁶ Ibid.

pobyt osmi karmelitek, které přebývají v budově starého divadla, která bude přestavěna za účelem vybudování kláštera. Závěrem je v tomto článku uveden úryvek z letáku *L'Église en détresse*, který o Karmelu informuje jako o symbolu „lásky, míru a smíření, svědčící o vítězné moci Ježíšova kříže“¹⁷⁷.

V týdeníku *The Jewish Week* ze 14. března 1986 se objevil článek informující o kontroverzi, která kolem Karmelu v Osvětimi propukla. Noviny poukazují na fakt, že kardinál Macharski, v reakci na vlnu nevole z židovské strany, založení konventu hájí. Kardinál v kázání, které bylo otištěno ve vatikánských novinách *L'Osservatore Romano*, označil oblast táborů Osvětim-Březinka za nové „svaté místo, které patří celému lidstvu bez rozdílu a každému člověku“¹⁷⁸. Nicméně ve své obraně osvětimského konventu Macharski připomněl také Karmel v Dachau, jehož založení žádnou nevoli nevzbudilo. Týdeník však připomíná také to, že někteří kardinálovi spolupracovníci se založením Karmelu nesouhlasí. Jmenuje zde katolické představitele, kteří se staví proti osvětimskému konventu, mezi nimi kardinála Alberta Decourtray, podle nějž má být Osvětim vždy připomínkou šoa. Dále je připomínán názor kardinála Godfrieda Danneelse, který podle týdeníku nebyl nadšen aktivitami hnutí *L'Église en détresse*. Je zde také informace o tom, že žádná židovská skupina nebyla před schválením projektu dotázána na její názor.

Následující ukázka je příkladem postoje židovského rabína, který se naopak přítomností karmelitek v Osvětimi necítí být pohoršen, spíše se zdá, že ji vítá a vidí v ní do určité míry inspirativní akt. V březnu roku 1982 byl v deníku *Philadelphia Inquirer* otištěn článek, respektive dopis editorovi, podepsaný rabi Zalmanem Schachterem. V jeho úvodu rabín Schachter zmiňuje svou návštěvu osvětimského koncentračního tábora v roce 1976. Rabínovi příbuzní, konkrétně jeho dědeček a otec v Osvětimi žili. V atmosféře tohoto koncentračního tábora se jeho kadiš zdál tak maličký proti modlitbám ve vzduchu, nad Osvětimi visel hustý plášť duší bloudících po zemském povrchu. Schachter píše, že karmelitky budou ve svém klášteře zasvěceny smutku, pokání a nápravné modlitbě proto, aby zacelily zející rány. Schachter je přesvědčen, že Židé by se měli úmyslem karmelitek inspirovat a následovat je vlastním způsobem. Podle něj by se měli v Osvětimi modlit

¹⁷⁷ „...le signe sacré de l'amour, de la paix et de la réconciliation qui témoignera de la puissance victorieuse de la Croix de Jésus.“ Votre don au Pape: un couvent à Auschwitz. In: *American Jewish Archives* [online]. Cincinnati: The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, 2016 [cit. 2016-03-06]. Dostupné z: <http://collections.americanjewisharchives.org/ms/ms0603/ms0603.011.012.pdf>

¹⁷⁸ Auschwitz convent stirs Vatican row. In: *American Jewish Archives* [online]. Cincinnati: The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, 2016 [cit. 2016-03-06]. Dostupné z: <http://collections.americanjewisharchives.org/ms/ms0603/ms0603.011.012.pdf>

křesťané a Židé společně. „Konstruktivnější by bylo investovat energii, která je nyní používána k postoji proti Sestrám z Karmelu, k vybudování ješivy určené ke smutku, rozjímání a modlitbě.“¹⁷⁹

16. května 1986 otiskl americký týdeník *The Jewish Week* článek nazvaný „Cardinal defends Auschwitz convent“. Autor zde uvádí, že podle krakovského kardinála nemá zřízení karmelitského kláštera v budově přiléhající ke koncentračnímu táboru „vrhat křesťanský stín“ na místo, které je ztotožňováno s nacistickou snahou o vyhlazení židovského národa a jeho cílem není „redukování emocionálního významu“ pro Židy, kteří tímto táborem prošli. Kardinál Macharski v odpovědi na dopis doktoru Goldbloomovi¹⁸⁰ z Kanady napsal: „Není to tábor, který existuje ve stínu Karmelu, ale spíše Karmel, který žije ve stínu tábora.“¹⁸¹ Článek následně popisuje korespondenci mezi oběma reprezentanty, která byla uvolněna koncilem představitelů Spojených států, *Národní konference křesťanů a Židů* (*The National Conference of Christians and Jews*). Goldbloom dopisem adresovaným kardinálovi vyjádřil obavy a znepokojení nad „rozvojem velkého a tak výrazného centra na místě takového historického významu“¹⁸². Kardinál však odpověděl, že počet karmelitek v klášteře (v dané chvíli 10) nepřesáhne 22 a že jejich cílem je, stejně jako psal v předchozím úryvku rabín Zalman Schachter, aby se věnovaly nápravě světa modlitbou a aby napomáhaly jeho uzdravování. Goldbloom však poukázal na fakt, že v materiálech, které oznamují stavbu kláštera, není jediná zmínka o utrpení židovského národa a především jeho většinové postavení mezi osvětlimskými oběťmi. Na to kardinál odpověděl: „Nikdo, kdo chce setrvat v pravdě, nemůže rozlišovat mezi utrpením židovského národa v této době a mezi utrpením ostatních národů; Židé byli vražděni pouze

¹⁷⁹ „It would be more constructive to invest the energy now being used to oppose the Sisters of Karmel in instead establishing a yeshiva (a place of study) devoted to mourning, contemplation and prayer. ... I believe that the moral fallout from communities like those that I describe could be of great help in making the world a more peaceful loving place.“ Tamtéž.

¹⁸⁰ Dr. Victor Goldbloom byl prezident *Mezinárodního koncilu křesťanů a Židů* (*International Council of Christians and Jews*).

¹⁸¹ „It is not the camp that exist in the shadow of Carmel (convent), but rather the Carmel that lives in the shadow of the camp.“ Cardinal defends Auschwitz convent, In: *American Jewish Archives* [online]. Cincinnati: The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, 2016 [cit. 2016-03-06]. Dostupné z: <http://collections.americanjewisharchives.org/ms/ms0603/ms0603.011.012.pdf>

¹⁸² „...development of a large and conspicuous center at a place of such historic and emotional significance.“ Tamtéž.

*pro fakt, že byli Židy.*¹⁸³ Kardinál dále dodává, že výstavba kláštera má být upozorněním na to, co se v táboře dělo a „spirituálním znamením“ pro to, co si z této události máme odnést, aby se něco podobného už nikdy znovu neudálo. Osvětim má být „*památkou odčinění za zločiny lidí v minulosti, mezi nimiž byli ti, kteří dříve, než se začali držet nacistické ideologie, byli křesťany.*“¹⁸⁴ O téže korespondenci mezi kardinálem Macharskim a Dr. Goldbloomem čtenáře zpravil například také *Jewish world* ve svém čísle z 16. - 22. května 1986.

Z výše uvedených ukázek je tedy patrné, že židovská veřejnost nebyla ve svých názorech na kontroverzi kolem osvětimského Karmelu zcela sjednocená. Je však nutné dodat, že většina Židů se stavěla proti stavbě kláštera, protože jej považovala za znesvěcení místa jejich historické paměti. I přes mnohá vysvětlení postoje katolické církve a karmelitek, nebyla jejich iniciativa přijata s povděkem, ale naopak učinila velkou trhlinu v židovsko-křesťanském dialogu, který se v této době začal po druhé světové válce znovu obnovovat. Někteří hovoří o sporu o Karmel v Osvětimi dokonce jako o největší krizi mezi křesťany a Židy v rámci mezináboženského dialogu.

2.3.2 Polská veřejnost

Polská veřejnost nahlížela na spor o osvětimský Karmel jako na snahu představitelů židovského národa „přivlastnit si“ koncentrační tábor Osvětim-Březinka, a byla v naprosté opozici proti Židům požadujícím přesun konventu mimo areál tohoto tábora.

3. března 1986 vyšel v polském týdeníku *Tygodnik Powszechny* článek kardinála Franciszka Macharského jako reakce na osvětimskou kontroverzi. Podle něj je karmelitský klášter v Osvětimi jednou z odpovědí polské církve na výzvu, kterou předkládá „hitlerovský“ vyhlazovací tábor.¹⁸⁵ Z toho vyplývá, že kardinálův názor se neliší od přesvědčení karmelitek, které v klášteře žily proto, aby se mohly modlit za umučené. Podle Macharského se jedná především o to, aby byl neustále připomínán „osvětimský zločin“. Macharski připomíná, že osvětimská tragédie byla tragédií pro celé lidstvo, pro „wielu

¹⁸³ „No man who wants to remain in truth can obliterate the difference distinguishing the martyrology of the Jewish nation of that time, from the martyrology of other nations; Jews were killed for the very fact they had been the Jews.“ Cardinal defends Auschwitz convent, op.cit.

¹⁸⁴ „...monument of expiation of crimes done by men of the past, among whom there were those, who had been Christians before they clung to the Nazi ideology.“ Tamtéž.

¹⁸⁵ MACHARSKI, Franciszek. Znak nadziei w Oświęcimiu. *Tygodnik Powszechny*. 1986, 40(9), 2.

poszczególnych narodów¹⁸⁶. Macharski znovu označuje koncentrační tábor Osvětim-Březinka za nové „svaté místo“. Zároveň uznává význam tohoto místa pro židovský národ, a to ne kvůli rozsáhlosti, kterou šoa měla, ale pro touhu nacistů vyhladit židovský národ na základě hitlerovského rasismu. „*Symbolem zagłady najbardziej znanym jest obóz w Majdanku i w Brzezince – rampy kolejowe, komory gazowe, krematoria i stopy. Tego zapomnieć nie wolno.*“¹⁸⁷ Macharski uvádí, že Osvětim je pro Poláky synonymem umučení a zkázy, která se dotkla většiny (polských) rodin. Dodává, že koncentrační tábor Osvětim-Březinka je zároveň místem pro setkávání Poláků s Němci za účelem nového dialogu, místem, kde se konají takzvané „Osvětimské semináře“. Podle něj jsou v názvu tábora Osvětim-Birkenau explicitně obsažena pojmenování dvou různých míst, přičemž jejich vztah přirovnává ke vztahu mezi Hirošimou a Nagasaki.¹⁸⁸ Zde tedy evidentně zachovává polský přístup ke striktnímu rozdělení areálu tábora Osvětim-Březinka na dva odlišné tábory, jak již bylo uvedeno výše v souvislosti s vnímáním Osvětimi Poláky. V souladu s tímto postojem pak v článku zmiňuje mučednictví křesťanských obětí Maxmiliána Kolbeho a Edith Stein. Přidává se také k interpretaci místa, na němž vyrostl karmelitský klášter, jako ležícího mimo areál bývalého tábora. „*Siostry Karmelitanki uzyskały w 1984 r. zgodę władz państwowych na lokalizację klaszteru w Oświęcimiu poza terenem byłego obozu. Prosiły one o to, aby ich klasztor mógł być w pobliżu terenu obozu, blisko 'bloku XI'....*“¹⁸⁹ Macharski takto vysvětluje legitimitu založení karmelitského konventu na tak problematičtém místě.

22. června 1986 publikoval Jerzy Turowicz v periodiku *Tygodnik Powszechny* článek nazvaný "Karmel w Oświęcimiu"¹⁹⁰. V tomto článku Turowicz upozorňuje, že kontroverze ohledně karmelitského kláštera v Osvětimi je polské veřejnosti takřka neznámá. Také on zdůrazňuje dobrý úmysl karmelitek při založení tábora a cíl Karmelu, jímž měla být modlitba jak za oběti, tak za strůjce neštěstí v koncentračním táboře Osvětim-Březinka a v souvislosti s tím připomíná existenci Karmelu v Dachau, který podle něj tuto funkci zastává. Turowicz posléze stručně popisuje vznik sporu o osvětimský

¹⁸⁶ „...mnogo jednotlivých narodů.“ Ibid.

¹⁸⁷ „Nejznámějším symbolem vyhlazování je tábor v Majdanku i v Březince – železniční rampy, plynové komory, krematoria a komíny. Na to není možné zapomínat.“ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ „Sestry Karmelitky získaly v roce 1984 souhlas státních orgánů na umístění kláštera v Osvětimi vedle areálu bývalého tábora. Žádaly o to, aby jejich klášter mohl být poblíž oblasti tábora, blízko 'bloku XI'.“ Ibid.

¹⁹⁰ TUROWICZ, Jerzy. Karmel w Oświęcimiu. *Tygodnik Powszechny*. 1986, 40(25), s. 1, 4.

Karmel, zmiňuje hnutí *L'église en détresse*, díky jehož iniciativě se Karmel dostal do celosvětového povědomí, a které stálo na počátku vzniku celé kontroverze. Turowicz uvádí, že neporozumnění netrvalo od samého počátku – Židé nevěděli, že Karmel v Osvětimi funguje už půl roku, mysleli si, že je to jen projekt, jehož uskutečnění chtěli zabránit. Sporným faktem bylo podle Turowicze přesvědčení Židů o umístění konventu na území tábora a také židovské přesvědčení o tom, že oběťmi tábora byli především Židé – Turowicz zde uvádí, že místem vyhlazování Židů „...nie był cały rozległy obóz, lecz tylko „Auschwitz II”- czyli Birkenau – Brzezinka,“¹⁹¹ místo vzdálené od Karmelu přibližně tři kilometry. Turowicz upozorňuje na fakt, že polská strana byla nastalou kontroverzí zaskočena, nikdo z iniciátorů projektu si neuměl představit, že by mohl vyvolat takovéto reakce. Zmiňuje také rozdílný osud mezi Poláky a Židy během druhé světové války. Hovoří zde o třech milionech polských obětí, které zahynuly ve vězení, při odbojových akcích či přímo v bitvách, zatímco židovské oběti byly vražděny pro ten prostý fakt, že byli Židé. Turowicz zde zdůrazňuje, že každý Žid byl Hitlerem odsouzen k smrti a že tři ze šesti milionů židovských obětí holokaustu byli polští Židé. Na tomto místě také vysvětluje význam Osvětimi jako symbolu šoa, pročez není podle židovské strany možné akceptovat zde přítomnost katolického konventu, jeho přítomnost je zároveň vnímána jako upření památky na židovské oběti šoa polskou katolickou církví. Tato obava podle Turowicze není neopodstatněná, avšak netýká se Osvětimi, či obecně Polska. Podle něj je tato obava posilněna tendencemi, které se vyskytují na západě – konkrétně tedy ve Francii – tendencemi, které se snaží o přehodnocení historie. Podle Turowicze to však neznamená, že by Poláci měli přijmout jejich stanovisko. „...Jakkolwiek w pełni akceptujemy prawo Żydów do uważania Oświęcimia za symbol zagłady, to nie możemy przyznać im prawa wyłączności do Oświęcimia“¹⁹², Židé podle něj musí pochopit význam, jaký v polské historii zaujímá Osvětim. Turowicz uvádí, že záhuba Židů měla kořeny v hitlerově rasistické teorii, tedy pohanské ideologii, zároveň ale přiznává vliv křesťanského antisemitismu. Na základě toho se táže, zda je vhodné, aby se křesťané modlili na místě záhuby Židů. Avšak zároveň s tím uvádí názory židovských představitelů, kteří se postavili proti iniciativě odporující přítomnosti Karmelu v Osvětimi. Spor o Karmel v Osvětimi

¹⁹¹ „...nebyl celý rozlehlý tábor, ale jen „Osvětim II” – čili Birkenau – Brzezinka.“ Ibid, s. 1.

¹⁹² „...Ačkoliv zcela akceptujeme právo Židů, aby považovali Osvětim za symbol zničení, nemůžeme jim přiznat právo výlučnosti na Osvětim.“ Ibid.

Turowicz vnímá jako výzvu k prohloubení židovsko-křesťanského dialogu, na které je podle něj katolická strana již připravena.¹⁹³

Římskokatolický kněz Waldemar Chrostowski, působící jako profesor teologie v Akademii Katolické teologie ve Varšavě, napsal článek vztahující se k židovsko-křesťanským vztahům v Polsku. Tento článek nazvaný „*Controversy around the Auschwitz convent*“ byl publikován ve varšavském týdeníku *Solidarność* 29. září 1989. Podle Chrostowského si při rozhodování o vybudování karmelitského kláštera v budově Starého divadla přiléhajícího k oblasti koncentračního tábora Březinka ani kardinál Franciszek Macharski, ani žádný další představitel polské církve nedokázal představit, že by se toto rozhodnutí mohlo stát předmětem sporu: „*No one thought it necessary to discuss the project with the Jews, even less with Jews living outside Poland - there was simply no such habit.*“¹⁹⁴ Chrostowski říká, že židovsko-křesťanský dialog byl v té době na počátku a autoři projektu karmelitského kláštera měli ty nejlepší úmysly. Reakce polských Židů na předchozí iniciativy spočívající v modlitbách za zavražděné, byly podle něj „absolutně pozitivní“. I z tohoto důvodu „*it seemed that the convent would more clearly reflect the good will of the Christians and their solidarity with the sufferings and martyrology of the Jewish nation.*“¹⁹⁵ Vzhledem k tomu, že budova, která byla vybrána k přebudování na klášter, vyžadovala opravy a vzhledem k obtížné ekonomické situaci v Polsku, se do iniciativy vytvoření místa permanentní modlitby zapojila mezi jinými organizace *L'Église en détresse*. Absence zmínky o významu koncentračního tábora Osvětim pro židovský národ v prohlášení *L'Église en détresse* znamenalo podle Chrostowského „vyjádření nebezpečí ateizace Polska“, ze židovské perspektivy však toto bylo vnímáno jako pokus o jejich přesvědčení ke konverzi ke křesťanství.¹⁹⁶ Židovské organizace podle něj interpretovaly projekt vytvoření Karmelu v Osvětimi jako snahu polských katolíků o „de-Judaizaci“ symbolu šoa a jeho christianizaci. Založení kláštera bylo interpretováno jako „útok na židovské cítění“, jako „výzva židovské identity“, jako „porušení suverénních práv Židů na Osvětim“ a v neposlední řadě jako „ignorování výjimečného charakteru židovské

¹⁹³ Ibid., s. 4.

¹⁹⁴ „Nikdo si nemyslel, že je nutné projednat projekt se Židy, tím méně se Židy žijícími mimo Polsko – jednoduše zde neexistoval takový zvyk“. CHROSTOWSKI, Waldemar. *Controversy Around the Auschwitz Convent. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 1990, **10**(3), s. 1-29.

¹⁹⁵ „Zdalo se, že konvent by mohl jasně odrážet dobrou vůli křesťanů a jejich solidaritu s utrpením a mučednictvím židovského národa“. Ibid, s. 1.

¹⁹⁶ Ibid.

oběti života a krve“.¹⁹⁷ Chrostowski uvádí, že podle plánu, který v roce 1978 Polsko představilo UNESCO, byla tato budova zahrnuta do areálu tábora. Polská strana se zavázala k respektování celistvosti koncentračního tábora a zavázala se také k tomu, že v táboře nebude nic měnit. Chrostowski zároveň doplňuje, že Osvětim je známá také jako muzeum, jehož hranice přesně odpovídají válečnému uspořádání. Budova, v níž byl Karmel zřízen, však součást muzea netvoří. Toho se při schvalování založení osvětimského konventu drželi jak krakovský biskup, tak i polské authority. Nikdo tedy nepředpokládal právní důsledky osvětimských hranic jako světové památky. Chrostowski uvádí, že vzhledem k tomu, že spor o osvětimský Karmel vypukl mimo Polsko, Poláci nebyli se situací seznámeni. Připouští, že občas byly slyšet hlasy hovořící o nespokojenosti Židů a protestních akcích, avšak silnější byly hlasy oživující stará obvinění o polském antisemitismu nebo obvinění z toho, že církev během genocidy nezasáhla. Podle Chrostowského bylo jasné, že Židé a křesťané, nebo spíše Židé a Poláci ještě nebyli schopni vyrovnat se s břemeny obtížné minulosti a že některé skutečnosti z dlouhé historie jejich soužití stále vrhají stín na jejich vzájemné vztahy.¹⁹⁸

„The controversy around the Carmel has laid open the deep layers of subconsciousness where the latent stereotypes and prejudices of communities unfriendly to each other are lying dormant. Any pretext will do to raise them up. Some statements by the Jews suggested that the location of the convent was an illustration of the common strategy of the Christians and a clear evidence of anti-semitism. The fact of the foundation of the convent was explained in categories existing in many minds and hearts, and that fact provided an opportunity for them to be openly released. One can hardly restraint oneself from a reflection that in spite of evident changes brought in by Vatican Council II and the consolidation of the Jews in their own State, the post-war period was not used for an effective change in the way of thinking of members of both communities. It also would not be unfair to say that the Jews from Western Europe were transferring onto the Auschwitz convent the suspicions and stereotypes which were not overcome by Christians co-existing with them in the West.

The claims raised by Jews were not understandable for Polish Catholics, both due to the specific Jewish way of thinking, different from Christian categories, and to the lack of any serious attempt to bring arguments and reasons closer to the Poles.“¹⁹⁹

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ibid., s. 17.

¹⁹⁹ „Kontroverze kolem Karmelu otevřela hluboké vrstvy podvědomí, v němž byly ke spánku uloženy dřímající stereotypy a předsudky komunit, které jsou vůči sobě nepřátelské. Jakákoli záminka je pozdvihne. Některá z židovských prohlášení naznačovala, že umístění kláštera bylo ilustrací společné křesťanské strategie a jasný důkaz antisemitismu. Skutečnost založení kláštera byla vysvětlena kategoriemi existujícími v mnoha myslích a srdcích a právě tato skutečnost poskytla příležitost proto, aby byly otevřeně uvolněny.

Chrostowski je tak přesvědčen, že tento spor neodrážel pouze nesouhlas s výstavbou konventu na židovské straně, ale že zahrnoval také problémy, které nepřetržitě ožívaly v polsko-židovském soužití. Přesto to bylo právě v této době, kdy byl jasně obnoven a zintenzivněn židovsko-křesťanský dialog. Tento dialog byl na obou stranách řízen lidmi, kteří se rozhodli vybudovat nové vztahy založené na respektu a toleranci.

Stanisław Musiał, účastník vyjednávání týkajících se osudu osvětimského karmelitského kláštera, publikoval v roce 1990 článek, v němž hovoří o „diskrétní“ přítomnosti karmelitek, a to z toho důvodu, že neprovádí žádnou činnost venku a sídlí v budově, která se nachází mimo vstupní bránu do tábora. A právě na tomto místě se modlí za „pokoj boží mezi lidmi“.²⁰⁰ Musiał si klade otázku, zda je možné představit si vhodnější místo pro klášter, který si klade za cíl připomínat si tragédii, která se v Osvětimi odehrála a tak zabránit tomu, aby se odehrála znovu. Zda je něco víc, než skupina mírumilovných sester, které se dobrovolně staly „vězeňkyněmi“, které chtějí svým životem dosvědčit, že člověk může být jiný. Zdá se, že Musiał nespatřuje přítomnost karmelitek za nevhodnou, právě naopak: co je špatného na tom, že tyto řádové sestry chtějí svědčit na místě, kde se lidé dělili pouze na dvě skupiny – „katy a oběti“.²⁰¹

„Przyczyna przenosin oświęcimskiego karmelu leży w jego usytuowaniu. To, co miało być „siłą” karmelu w Oświęcimiu, a mianowicie jego „fizyczne” powiązanie z obozem, okazało się „słabością”, a mianowicie zgorszeniem dla Żydów (dla wielu z nich nieprzewycięzalnym zgorszeniem).“²⁰²

Těžko se můžeme zdržet úvah, že navzdory evidentním změnám, které přinesl Druhý vatikánský koncil a sjednocení Židů ve vlastním státu, poválečné období nebylo využito k efektivní změně způsobu myšlení členů obou komunit. Stejně tak by nebylo nespravedlivé říct, že západoevropští Židé přenesli do osvětimského kláštera podezření a stereotypy, které nebyly překonány jejich soužitím s křesťany na západě. Požadavky vznesené Židy nebyly polským katolíkům srozumitelné, jednak kvůli specifickému židovskému způsobu myšlení, odlišnému od křesťanských kategorií a také kvůli neexistenci jakéhokoli vážného pokusu přinést argumenty a odůvodnění bližší Polákům.“ Ibid.

²⁰⁰ Modlą się o pokój Boży między ludźmi.“ MUSIAŁ, Stanisław. Czy siostry karmelitanki mogą modlić się w Oświęcimiu? *Collectanea Theologica*. 1990, 60(3), s. 91.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² „Důvodem k přesunutí osvětimského Karmelu je jeho umístění. To, co mělo být „silou“ Karmelu v Osvětimi, a to sice jeho „fyzický“ vztah k táboru, se ukázalo jako „slabost“, a to pohoršením pro Židy (pro mnohé z nich nepřekonatelným pohoršením).“ Ibid.

Musiał dále zdůrazňuje dvojí právní pojetí hranic osvětimského tábora. První pojetí, tedy respektování hranic tábora v souladu s muzeem, do nějž podle Musiała budova Karmelu nespadá, je přijímáno Poláky a druhé pojetí, tedy hranice Osvětimi tak, jak jsou zapsány na seznam světového dědictví UNESCO zahrnující i budovu Starého divadla, respektují Židé. Zároveň dodává, že už sám fakt, že budova Starého divadla, v níž karmelitky sídlí, přiléhá k areálu koncentračního tábora, Židům stačí jako argument k tomu, aby požadovali jeho přesunutí. Tento požadavek však dokresluje tím, že Židé a křesťané vnímají Osvětim odlišně vzhledem k jejich rozdílným osudům a podtrhuje význam Osvětimi jako symbolického místa pro paměť holokaustu. Musiał dále uvádí rozdílné chápání táborů Osvětim-Březinka očima polského a židovského národa, jak již bylo uvedeno výše, tedy že Poláci považují Osvětim za polský tábor, zatímco Březinku za tábor židovský. Musiał však připomíná, že toto rozdělení není zcela pravdivé a že se nelze divit, že je Osvětim Židy (potažmo všemi ostatními) považována za symbol šoa, a to vzhledem k faktu, že 91% obětí, které v táboře zahynuli, byli právě Židé. Podle Musiała je v areálu táborů Osvětim-Březinka jeden objekt, který je oba spojuje, a tím je právě budova Starého divadla. Tato budova ležela mimo osvětimský tábor a ani z ní nebyl možný přístup do tábora. Stejně tak vězňům (až na pár výjimek) nebyl umožněn přístup do této budovy, byl zde skladován Cyklon B, který byl využíván v plynových komorách Březinky. V tom podle Musiała spočívá zvláštní význam tohoto místa. Musiał však zároveň dodává, že Osvětim (zde myšlen tábor Osvětim I) se stala symbolem polského mučednictví. Ze židovského pohledu se Osvětim stala symbolem šoa zcela spontánně, bez jakéhokoliv oficiálního vyhlášení, a tím pádem samozřejmě až s postupem času, protože pro Židy nebylo snadné mluvit o hrůzách, se kterými se v Osvětimi setkali, stala se jím „*w pamięci moralnej ludzkości*“²⁰³. Musiał uvádí, že ve sporu o osvětimský tábor se nejedná o to, který z národů má na místo větší nárok, je nutné, aby různé národy vzájemně pochopily význam tohoto místa pro národy ostatní, a zároveň s tím zdůrazňuje potřebu dialogu na toto téma, především mezi Poláky a Židy. Podle Musiała mělo nezkonzultování vybudování Karmelu v osvětimi polskou církví se Židy dva důvody: prvním z nich je, že polská církev nebyla zvyklá vést se Židy dialog; druhým důvodem pak bylo přesvědčení katolické strany, že Židé přijmou založení karmelitského kláštera s povděkem, nikoho z polské církve tedy nenapadlo, že by tato iniciativa mohla rozpoutat tak hluboké nepochopení na obou stranách.

²⁰³ „...v paměti morální lidskosti“. Ibid., s. 95.

3. Nedodržení dohod a rozpory v katolické církvi

3.1 Role západních církví ve sporu o Karmel

Po odmítnutí vybudování konventu ze strany židovských zástupců, se v západní Evropě rozšířila vlna solidarity se Židy, která vzešla od katolických představitelů. Tak například Thaddée Barnas, mnich z opatství Chevetogne v Belgii, přišel s myšlenkou zorganizování petice na podporu zastavení uskutečnění plánů karmelitek v Osvětimi. Barnas se s žádostí o podporu této iniciativy obrátil na různá místa, židovská i katolická, z židovských organizací jmenujme *Židovské sekulární komunitní centrum* v Belgii nebo *Izraelitská centrální konzistoř v Bruselu*. Barnas se však obrátil také na všechny belgické biskupy, karmelitky a také na kardinála Macharského. *Národní komise pro vztahy s judaismem* (*Commission nationale pour les relations avec le judaïsme*, CNCJ) se podpoření podobné iniciativy obávala. Někteří z jejích členů však petici podpořili, přestože ji nepodepsali. Svými podpisy se připojily pouze *Sionské sestry* (*Sœurs de Sion*), které tvořily součást komise, a které se zabývají podporou rozvoje židovsko-křesťanského dialogu.²⁰⁴

V následujících měsících se odmítavé postoje objevovaly více. Ze západních církví tak reagovali například kardinál Decoutray, *B'nai B'rith* v Bruselu a ostatní belgické židovské instituce. Podle Thérèse Hebbelinck zachovával kardinál Lustiger raději mlčení a úlohu mluvčího pro veřejnost nechal na tajemníkovi Francouzského episkopálního výboru pro vztahy s judaismem, knězi Bernardu Dupuy.²⁰⁵

V únoru roku 1986 přijela do Polska belgická delegace složená z Natana Rameta (bývalého osvětimského vězně), Markuse Pardese, Davida Susskinda a rabína Alberta Guiguiho. 17. února se setkali s krakovským arcibiskupem, kardinálem Macharským a ministrem pro náboženské záležitosti Adamem Lopatkou. Cílem setkání bylo zdůraznění emocí, které byly probuzeny umístěním Karmelu do areálu koncentračního tábora Osvětim. Delegace také žádala přesunutí konventu. Podle Hebbelinck ze setkání vyplynulo, že existuje šance na přesun Karmelu, avšak za podmínky, že na kardinála

²⁰⁴ HEBBELINCK, op. cit.

²⁰⁵ Ibid.

Macharského a Vatikán bude vyvíjen rostoucí mezinárodní tlak ze strany všech židovských organizací a obcí, stejně jako ze strany organizací křesťanských.²⁰⁶

18. února 1986 proběhlo setkání členů *Národní komise pro vztahy s judaismem (CNCJ)* s kardinálem Danneelsem za účelem prodiskutování sporu o Karmel. Kardinálovi se zdálo nevhodné, aby o této otázce hovořili belgičtí biskupové, a tak navrhl předání problému k řešení *Sekretariátu pro jednotu*, který tuto otázku prozkoumá. Danneels zároveň přislíbil napsání dopisu kardinálovi Johannesi Willebrandsovi²⁰⁷, který by mohl problém předložit právě výše zmíněnému *Sekretariátu*. Během tohoto setkání kardinál povolil vydání deklarace, na níž by bylo uvedeno jeho jméno, a v níž by byl vysvětlen jeho postoj k osvětimské kontroverzi. Toto prohlášení pak bylo *Národní komisí pro vztahy s judaismem* vydáno 18. dubna 1986.²⁰⁸

Dujardin si klade otázku, zda západní církev skutečně pochopila význam, jenž spočívá v osvětimské kontroverzi. Podle něj se nejedná pouze o spor mezi dvěma národními symboly, ale také o spor mezi dvěma přístupy k modlitbě, stejně jako k „utrpení, smrti a zlu“²⁰⁹. „*Selon notre perception chrétienne habituelle de la vie et de la mort, nous comprenons spontanément qu'un tel lieu de dérédiction, où le mal s'est déchaîné, devienne un lieu de prière et de supplication, un lieu de réparation et de rédemption.*“²¹⁰ Dujardin zdůrazňuje, že šoa není běžnou událostí, musí se stát výstrahou pro nadcházející generace a jako takové si je také musíme připomínat, a to také v „křesťanské paměti“. Podle něj je pro křesťany nutné bojovat po boku Židů proti „banalizaci, zapomenutí, redukci“. Stejně tak křesťané nesmí událost šoa zastínit, a to ani ve jménu svého vlastního utrpení.²¹¹

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Kardinál Johannes Willebrands byl v letech 1969 – 1989 prezidentem *Papežské rady pro jednotu křesťanů* a zároveň byl vedoucím *Komise pro náboženské vztahy s judaismem*.

²⁰⁸ Toto prohlášení bylo v tisku vydáno 24. dubna 1986. V této deklaraci se objevují úvahy, zda je vhodné vybudovat karmelitský klášter v areálu bývalého koncentračního tábora. *CNCJ* v ní také přislíbuj pomoci při vytvoření konstruktivního dialogu mezi polskou a belgickou církví a židovským světem a vytvoření podmínek pro to, aby bylo dosaženo většího respektu týkajícího se Osvětimi a jejího postavení v židovské i křesťanské paměti. HEBBELINCK, op. cit.

²⁰⁹ DUJARDIN, Catholiques, op. cit., s. 527.

²¹⁰ „V souladu s našim obvyklým křesťanským vnímáním života a smrti samovolně rozumíme, že takové místo opuštění, kde bylo rozpoutáno zlo, se stane místem modlitby a prosby, místo nápravy a vykoupení.“ Ibid.

²¹¹ Ibid., s. 528.

3.2 Nedodržení dohody, usazení kříže

Zdalo se, že od druhé ženevské dohody, která byla podepsána 22. února 1987 zástupci židovské a křesťanské delegace, je spor o osvětimský konvent alespoň rámcově vyřešen. Podle Dujardina se vyřešení konfliktu jevílo jako otázka času. Avšak objevovaly se informace, které tuto naději zpochybňovaly. Nejen že klášter nebyl přesunut, ale pokračující práce na jeho obnově naznačovaly, že karmelitky se na tomto místě usadily na delší dobu. K rozptýlení těchto pochybností však přispělo krátké shrnutí, které vydali účastníci ženevské konference, v němž znovu připomínali „společnou touhu, aby dohoda byla zcela dodržena“²¹².

Bernard Suchecky, novinář, který byl v prosinci 1986 jako první přítomen na místě, na němž měl vyrůst karmelitský klášter, považoval spor o osvětimský konvent za problém „*vysoce etický spíše než politický či náboženský*“²¹³. Poprvé však začal pochybovat ještě v Ženevě, a to v době po konferenci, kdy za ním někteří z účastníků přišli a řekli mu, že se domnívají, že dvouletá lhůta, která byla stanovena pro vybudování Centra v Osvětimi, se jim zdá nemožná a že toto Centrum bude zprovozněno možná během příštích pěti let. Zároveň s tím dodávali: „*Ale alespoň byl přijat princip vystěhování karmelitek, a to je to, co se počítá.*“²¹⁴ Suchecky, stejně jako Dujardin, hovoří o pochybnostech, které vyvolávalo dvouleté mlčení církve k otázce přestěhování Karmelu. Církev podle něj „*využívala neurčitosti ženevských dokumentů a působila dojem, že se chce usadit v nekonečné provizorní situaci upřednostňováním vlastních zájmů před svým diskursem o lásce k bližnímu a ochraně lidských práv*“.²¹⁵

Ani přes konkrétní návrhy vedoucí k vyřešení sporu, které byly ustanoveny během druhého ženevského setkání, nebyly žádné kroky k 22. únoru 1989, tedy dohodnuté dvouleté lhůtě pro vybudování Centra informací, realizovány. Zatímco Židé dále trvali na bezpodmínečném a co nejrychlejším přesunu kláštera, na polské straně byla situace zkomplikována nejednotou v katolické církvi, konkrétně mezi kardinálem Macharským jako církevním představitelem a mezi řádem karmelitek, které i přes původní ženevskou

²¹² DUJARDIN, Catholiques, op. cit, s. 522.

²¹³ SUCHECKY, Bernard a Madeleine DOBIE. The Carmelite Convent at Auschwitz: The Nature and Scope of a Failure. *Yale French Studies: Discourses of Jewish Identity in Twentieth-Century France*. Yale: Yale University Press, 1994, (85), 160-173.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Ibid.

dohodu přesun odmítaly. O situaci v Polsku Chrostowski hovoří takto: „*In Poland, in turn, opinions could be heard that the Geneva Agreement had no binding force, that the Catholic side in Geneva did not represent the Church as its delegation, that Cardinal Macharski had no right to make the decision about the transfer of the convent to another place, in one word, that the Geneva Agreement was of no importance at all. In such statements one could trace not so much the noble concern for the future of the convent but rather the will 'to win' the dispute.*“²¹⁶ Z tohoto úryvku jednoznačně vyplývá nevole polské veřejnosti k respektování ženevské dohody a dále fakt, že Polákům nešlo v první řadě o navázání a další rozvoj židovsko-křesťanského dialogu, ale jednalo se zde o „chuť vyhrát tento spor“, jak uvádí Chrostowski. Osvětimská kontroverze podle něj odhalila rozdíly v polském katolicismu, co se týká modelu židovsko-křesťanského dialogu a dále zvýraznila roli církve v životě polského národa a její pozici vůči ostatním náboženským a etnickým komunitám.²¹⁷ Podle J. Dujardina byl osvětimský Karmel, až do doby zásadního rozšíření historického pohledu, z polského pohledu chápán jako „zapomenutí“ ve smyslu pomíjení polského utrpení. Přestože ženevská dohoda polské mučednictví zmiňovala, Dujardin se domnívá, že v „polském svědomí“ nebyla artikulace holokaustu a tohoto polského utrpení, a právě proto polský národ nebyl připraven přijmout požadavek na přeložení Karmelu předložený židovskou stranou. K tomu je třeba také brát v úvahu fakt, že polská komunistická vláda neupozornila církev na to, že budova starého divadla tvoří součást koncentračního tábora, jak je zapsán v seznamu světového dědictví UNESCO. To pak mohlo posílit nepochopení na polské straně – proč si Židé dělají nárok na budovu, která, přestože přiléhá k areálu koncentračního tábora, ale netvoří jeho součást? Z tohoto pohledu mohla být židovská invence skutečně vnímána jako zcela absurdní, a to zejména proto, že Poláci neměli v úmyslu převrátit smysl tohoto místa v jejich prospěch. Dujardin dodává, že intervence západních církví pak nebyla ničím jiným než nepochopením polského pohledu na celý tento spor.²¹⁸

²¹⁶ „Naopak v Polsku se proslychalo, že ženevská dohoda neměla žádnou závaznou platnost, že katolická strana v Ženevě nereprezentovala církev jako její delegace, že kardinál Macharski neměl právo učinit rozhodnutí o přesunutí kláštera na jiné místo, jedním slovem, že ženevská dohoda neměla vůbec žádný význam. V těchto tvrzeních bychom mohli sledovat ne tak ušlechtilý zájem o budoucnost, ale spíše chuť „vyhrát“ tento spor.“ CHROSTOWSKI, op. cit., s. 20.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ DUJARDIN, Catholiques, op. cit, s. 526

Jak již bylo uvedeno v předchozí kapitole, stavba Centra byla započata, avšak přesunutí Karmelu se dostalo do pozadí a stále se neuskutečňovalo, ani se o něm nehovořilo.

Aby zdůraznili odpor vůči přesunu karmelitského konventu z osvětimského areálu a proto, aby potvrdili svá práva na toto místo, sem Poláci zasadili kříž, který je neprávem označován jako „papežův kříž“. Význam tohoto kříže byl o to větší, že pod týmž křížem přednesl Jan Pavel II v Březince v roce 1979 během své první apoštolské pouti svou mši.²¹⁹ V Osvětimi byl kříž při příležitosti první návštěvy tohoto tábora papežem Janem Pavlem II, projekt vznikl na popud kardinála Macharského. Ten si však přál, aby se kříž přesouval z jednoho kostela do druhého, podle toho, jak by se vyvíjely nové stavby. Za umístěním kříže ve šterkovně u kláštera stála osvětimská farnost, která tak učinila v návaznosti na žádost asociace vězňů, bývalých bojovníků a odbojářů, bez vědomí kardinála Macharského.

Kříž byl v Osvětimi I vztyčen v červnu roku 1988. Podle Dujardina tak bylo učiněno s pomocí bývalého pomocného biskupa papeže Jana Pavla II, a proto se Macharski domníval, že v dané situaci není možné tomuto rozhodnutí odporovat.²²⁰ Avšak vzhledem k rozsáhlosti sporu o osvětimský Karmel v době vztyčení velkého kříže není divu, že pro mnoho Židů toto gesto znamenalo novou manifestaci christianizace Osvětimi.²²¹ Stanisław Musiał si je vědom odlišné symboliky kříže pro křesťany proti Židům. Zatímco křesťané se podle něj dívají na svět se vším, co je v něm dobré a zlé, „z druhé strany kříže“. Pro Židy je však kříž symbolem mučení, představuje hanbu a smrt.²²²

Nedodržení dohod způsobilo odezvy ze židovské strany. Tak například *Světový židovský kongres* vybídl ve svém prohlášení ze dne 15. března 1989 své členy k tomu, aby se zdrželi všech setkání s papežem. Ve sporu o osvětimský konvent totiž viděl snahu Vatikánu o revizi dějin holokaustu.²²³

V době otevřené opozice polské veřejnosti proti přesunutí Karmelu vypukl 14. července 1989 incident, za nějž byl odpovědný newyorský rabín Abraham Weiss. Ten vnikl v doprovodu několika manifestujících Židů do Karmelu.²²⁴ Podle Chrostowského čin rabiho Weisse naplnil pohár předsudků a zášti a jeho chování mělo jasné rysy účelné

²¹⁹ CHROSTOWSKI, op. cit., s. 21.

²²⁰ DUJARDIN, *L'église*, op. cit., s. 248.

²²¹ CHROSTOWSKI, op. cit., s. 21.

²²² MUSIAŁ, op. cit., s. 100.

²²³ DUJARDIN, *L'église*, op. cit., s. 248.

²²⁴ Ibid.

provokace. Rabín Weiss o svých záměrech předem informoval policii, stejně jako Episkopální sekretariát krakovské kurie. Chrostowski uvádí, že rabi Weiss byl známý podobnými akcemi, jimiž odmítal židovské přiblížování ke křesťanům.²²⁵ Weiss a jeho žáci byli „násilně vyhozeni“ dělníky, kteří pracovali na opravě kláštera. Ti tak učinili po „hodinách neefektivního přesvědčování“. Tento akt byl poté označován za projev znovu obnoveného polského antisemitismu. Zde se nabízí otázka, zda rabín Weiss podobné chování nevyprovokoval s úmyslem dosáhnout svých cílů. Pokud se nelegálně dostal do ženského karmelitského kláštera, z něž odmítal odejít, pak se zde v žádném případě o antisemitismu mluvit nedá.²²⁶

Křesťanská odpověď na sebe nenechala dlouho čekat. V souvislosti s manifestací rabiho Weisse, oznámil kardinál Macharski 8. srpna 1989 přerušování veškerých prací.²²⁷ Macharski podle Chrostowského neskrýval hořkost, když své rozhodnutí pronášel:

*„The attitudes and actions of this kind made it not possible to continue the construction of the center. In this atmosphere of aggressive demands and the unrest brought to us, one cannot jointly care after the construction of a place of mutual respect, without resigning from one's own religious and national convictions.“*²²⁸

Právě po tomto prohlášení se začaly objevovat výše zmíněné pochybnosti o kompetentnosti kardinálů, kteří podepisovali ženevskou dohodu jako zástupci katolické delegace. Zde se jasně objevuje rozpolcenost církve – nejednota mezi západními a polskou církví. To je ale pravděpodobně způsobeno prostředím, v němž Poláci pod jhem komunistického režimu žili. Neměli dostatečné informace o holocaustu, tak jako měl západní svět během studené války. Ve sporu o Karmel lze skutečně vystopovat mnohem více souvislostí než jen konflikt založený na tom, kdo má nárok na Osvětim, jak se tento spor mohl zdát prezentován. V souvislosti s otázkou „Komu patří Osvětim?“ hovoří Genevieve Zubrzycki o „judaizaci“ Osvětimi. Podle ní je to způsobeno náhledem Poláků, kteří byli zvyklí číst historii specifickým způsobem na nové nahlížení dějin (v post-

²²⁵ CHROSTOWSKI, op. cit., s. 22.

²²⁶ CHROSTOWSKI, op. cit., s. 24.

²²⁷ DUJARDIN, *L'église*, s. 248.

²²⁸ „Postoje a činnosti tohoto druhu neumožňují pokračování ve výstavbě centra. V této atmosféře agresivních žádostí a nepokojů, které k nám byly vneseny, se zároveň s tím nemůžeme starat o vytvoření místa vzájemného respektu, aniž bychom odstoupili od vlastních náboženských a národních přesvědčení.“ CHROSTOWSKI, op. cit., s. 25.

komunistickém období). S touto „judaizací“ Osvětimi je podle Zubrzycki spojena také „depolonizace“ Osvětimi a její polské paměti.²²⁹

3.3 Vliv Jana Pavla II na ukončení sporu

V této době otevřených nesouhlasů s konáním jedné strany vůči druhé, byl nucen zasáhnout Řím. Podle Dujardina se tak stalo především proto, že hrozilo projevení se opozice mezi polskou církví a církvemi západními. Z tohoto důvodu bylo dne 18. září 1989 prezidentem Komise Svatého stolce pro náboženské vztahy s judaismem, kardinálem Willebrandsem vydáno komuniké. Toto prohlášení bylo vnímáno jako potvrzení ženevské dohody ze strany Říma a trochu zklidnilo rozbouřenou situaci.²³⁰ Dujardin dodává, že výstavba Centra oficiálně započala 19. února 1990, avšak tento projekt se setkal s komplikacemi, jakými bylo například financování či fakt, že se vytvoření Centra neseťkalo s přijetím ze strany polského karmelitského řádu, a proto bude jeho stavba probíhat bez spolupráce sester. Z toho nutně vyplynulo, že přesto, že ženevská dohoda, jak se zdálo, docházela ke svému naplnění, přesun sester z osvětimského Karmelu nebyl v žádném případě jistý. Přidejme postoj polské katolické církve, která trvala na tom, že ženevská dohoda byla uzavřena nekompetentními lidmi, a proto není platná. Zároveň s tím si Jean Dujardin klade otázku, zda kardinál Macharski, který umožnil vytvoření Karmelu v Osvětimi, měl dostatečnou autoritu umožňující mu nařídít sestrám přesunutí na jiné místo. Vzhledem k postavení polské katolické církve vůči tomuto sporu se zdálo, že kardinál Macharski, potažmo nový bielský biskup, pod jehož autoritu spadala Osvětim po novém rozdělení polských diecézí Janem Pavlem II, neměli dostatečnou „morální autoritu“ k tomu, aby stanovili řešení tohoto dlouhotrvajícího sporu.²³¹ „*De leur côté, les cardinaux français et belge qui avaient voulu éviter au pape d'avoir à intervenir pensaient que leur engagement moral et leur appui financier, convaincraient l'Église de Pologne.*“²³² Avšak nestalo se tak, a proto se intervence Říma stala nevyhnutelnou.

²²⁹ ZUBRZYCKI, Geneviève. *The crosses of Auschwitz nationalism and religion in post-communist Poland: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. 1. vyd. Chicago: University of Chicago Press, 2006, s. 100. ISBN 9780226993058.

²³⁰ DUJARDIN, *L'église*, s. 249.

²³¹ Ibid.

²³² „Podle nich si francouzští a belgičtí kardinálové, kteří se chtěli vyhnout tomu, aby musel zasáhnout papež, mysleli, že jejich morální angažovanost a finanční podpora polskou církev přesvědčí.“ Ibid., s. 250

Papež Jan Pavel II přednesl 7. června 1979 v Brzezince mši, jíž přihlížel dav čítající více než milion věřících.²³³ V kázání se papež nejprve zmiňuje o mučednictví Maxmiliana Kolbeho, poté následuje pasáž věnovaná Edith Stein. Po ní se papež dostává k významu tohoto koncentračního tábora jako takového:

„I have come and I kneel on this Golgotha of the modern world. ... I kneel before all the inscriptions that come one after another bearing the memory of the victims of Oswiecim in languages: Polish, English, Bulgariam, Romany, Czech, Danish, French, Greek, Hebrew, Yiddish, Spanish, Flemish, Serbo-Croat, German, Norwegian, Russian, Romanian, Hungarian, and Italian.

In particular I pause with you, dear participants in this encounter, before the inscription in Hebrew. This inscription awakens the memory of the People whose sons and daughters were intended for total extermination. This People draws its origin from Abraham, our father in faith (cf. Rom 4:12), as was expressed by Paul of Tarsus. The very people that received from God the commandment "Thou shalt not kill", itself experienced in a special measure what is meant by killing. It is not permissible for anyone to pass by this inscription with indifference.

*Finally, the last inscription: that in Polish. Six million Poles lost their lives during the second world war: a fifth of the nation. Yet another stage in the centuries-old fight of this nation, my nation, for its fundamental rights among the peoples of Europe. Yet another loud cry for the right to a place of its own on the map of Europe. Yet another painful reckoning with the conscience of mankind.*²³⁴

²³³ WEIGEL, George. *Witness to hope: the biography of Pope John Paul II*. New York: Cliff Street Books, c1999, s. 315. ISBN 006018793X.

²³⁴ „Přišel jsem a poklekl na této Golgotě moderního světa. ... Poklekám před všemi nápisy, které přicházejí jeden po druhém, aby přinesly připomínku obětí v Osvětimi v jazycích: polském, anglickém, bulharském, romském, českém, dánském, francouzském, řeckém, hebrejském, jidiš, španělském, vlámském, srbsko-chorvatském, německém, norském, ruském, rumunském, maďarském a italském.

Pozastavím se s vámi, drazí účastníci tohoto setkání, zejména před nápisem v hebrejštině. Tento nápis probouzí vzpomínku na Lid, jehož synové a dcery byli určeni k úplnému vyhlazení. Tento Lid odvozuje svůj původ od Abrahama, našeho otce ve víře (viz Ř 4:12), jak to bylo vyjádřeno Pavlem z Tarsu. Právě tento lid, který od Boha přijal přikázání „Nezabiješ“, sám zažil ve zvláštní míře, co je míněno zabíjením. Je nepřipustné, aby kdokoli přešel tento nápis se lhostejností.

Nakonec, poslední nápis: ten v polštině. Šest milionů Poláků ztratilo svůj život během druhé světové války: pátý z národů. Ještě jedna etapa ve staletí trvajících bojích tohoto národa, mého národa, za svá základní práva mezi evropskými národy. Ještě jeden hlasitý křik za právo na vlastní místo na mapě Evropy. Ještě jedno bolestivé zúčtování se svědomím lidského druhu.“ HOLY MASS AT THE BRZEZINKA CONCENTRATION CAMP: HOMILY OF HIS HOLINESS JOHN PAUL II. *The Holy See* [online]. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1979 [cit. 2016-04-22]. Dostupné z: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polonia-brzezinka.html

Nemělo by zůstat bez povšimnutí, že Jan Pavel II ve svém kázání hovoří o čtyřech milionech obětí, které si vyžádalo „toto místo“, na jiném místě téhož kázání pak o oběti šesti milionů Poláků, kteří zahynuli během války. Co se polských obětí týká, papež z nich pravděpodobně nevyjímá právě židovské oběti, jež zahynuly v koncentračních táborech (podle statistiky vypracované Raulem Hilbergem se jedná o tři miliony obětí²³⁵). Papež tedy evidentně, stejně jako polská katolická církev či komunistický režim, nerozlišoval mezi polskými a židovskými oběťmi, potažmo mezi táborem Osvětim I a Březinka, což bylo právě jedním z důvodů vedoucím ke sporu o osvětimský Karmel.

Odpor karmelitek k přesunutí kláštera vedl podle J. Dujardina k tomu, že biskup, do jehož pravomocí spadalo území Osvětimi, tedy bielský biskup Tadeusz Rakoczy, požádal Kongregaci věřících v Římě, aby sestrám nařídila přesun kláštera.²³⁶ Nakonec to byl sám papež, kdo napsal 9. dubna 1993 osvětimským karmelitkám dopis, v němž je žádal, aby přijaly své přemístění a zároveň nechal na rozhodnutí každé z nich, zda se vrátí do svého domovského kláštera:

*„Adesso per volontà della Chiesa dovete trasferirvi in un altro luogo nello stesso Oswiecim. Rimane la questione della libera scelta di ciascuna di voi se vuole continuare là la vita carmelitana nella presente comunità oppure vuole tornare al convento di origine. Certamente questo è anche un momento di sofferenza per ciascuna.“*²³⁷

Papežův dopis měl kladnou odezvu, a tak se během června roku 1993 pět sester přesunulo do jiného kláštera, zatímco zbylé karmelitky se vrátily do svých původních klášterů.²³⁸

²³⁵ HILBERG, op. cit., s. 2273.

²³⁶ DUJARDIN, *L'église*, op. cit., s. 250

²³⁷ „V současné době, v souladu s vůlí církve, bude vaše komunita přesunuta na jiné místo v Osvětimi. Každá z vás má nicméně právo, aby si svobodně vybrala, zda chcete pokračovat ve svém karmelitském životě v současné komunitě nebo se raději vrátíte do kláštera, ve kterém jste bydlely předtím, než jste přišly do Osvětimi. Toto je nepochybně chvíle rozhodnutí každé z vás.“ LETTERA DI GIOVANNI PAOLO II ALLE SUORE DEL CARMELO DI OŚWIĘCIM. In: *The Holy See* [online]. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1993 [cit. 2016-05-24]. Dostupné z: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1993/documents/hf_jp-ii_let_19930409_suore-carmelo.html. Přeloženo z anglické verze dostupné z: <http://www.cdim.pl/en/edukacja/zasoby-edukacyjnej/teksty/52-oficjalne-teksty-kocioa-katolickiego/87-1993-04-09-jan-pawe-ii--list-do-karmelitanek-w-owicimiu>

²³⁸ DUJARDIN, *L'église*, op. cit., s. 250.

3.4 „Válka křížů“

Přesunutím karmelitského kláštera byl spor považován za uzavřený. Společně s transferem karmelitek se předpokládalo také přemístění velkého kříže usazeného v Osvětimi v roce 1988. Tyto úvahy se však záhy ukázaly jako nesprávné. 8. června převorkyně karmelitek pronajala budovu Starého divadla na třicet let *Spolku válečných obětí* k uložení jeho archivů. Velký kříž tak zůstal na půdě osvětimského tábora. Během následujících týdnů se dokonce začaly objevovat další kříže, které byly protestem proti přesunu velkého kříže. Podle Dujardina tyto iniciativy značily „*crystallisation d'une partie importante de l'opinion publique encouragée par les milieux les plus traditionnels du catholicisme*“²³⁹.

Geneviève Zubrzycki charakterizuje „válku křížů“ jako „*an event in which self-defined "Poles-Catholics" erected hundreds of crosses in the immediate proximity of Auschwitz.*“²⁴⁰ V létě a na podzim roku 1998 bylo v reakci na možné přesunutí 8 metrů vysokého „papežova kříže“ na pozemcích přiléhajících k osvětimskému táboru (v blízkosti Karmelu) usazeno více než 300 křížů. Tato iniciativa vyvolala rozruch na národní i mezinárodní úrovni. Všechny kříže byly polskou armádou odstraněny na jaře roku 1999, avšak kromě kříže „papežova“. Polský vrchní rabín Pinchas Menachem Joskowicz se v červnu 1999 v souvislosti s těmito událostmi obrátil na papeže Jana Pavla II. se žádostí, aby přikázal svému lidu odstranit také poslední – „papežův“ kříž.²⁴¹ Neformální způsob, který rabín pro svou žádost, resp. prohlášení, zvolil, byl však odmítnut polskou židovskou komunitou. V jejich prohlášení stojí, že rabín Joskowicz nereprezentuje polské židovské komunity, a proto bude odvolán. Dále je zde uvedeno, že společným cílem všech, je ctít památku všech obětí, které v Osvětimi zahynuly. Přesto je zmíněno, že přítomnost velkého kříže je pro mnoho Židů nepřijatelná. Polská židovská komunita tedy souhlasila s obsahem rabínovy žádosti, ale stavěla se zásadně proti způsobu, jakým byla žádost vyslovena. Rabín Joskowicz požádal o odstranění kříže v nevhodný čas, na nevhodném místě a nevhodným způsobem.²⁴²

²³⁹ „...krystalizaci významné části veřejného mínění povzbuzenou nejtradičnějším prostředím katolicismu.“
Ibid.

²⁴⁰ „...událost, v níž sebe-určení „Poláci-katolíci“ vztyčili stovky křížů v bezprostřední blízkosti Osvětimi.“
ZUBRZYCKI, op. cit., s. xi.

²⁴¹ Ibid, s. 2.

²⁴² Ibid, s. 3.

Když v únoru 1998 oznámil Krzysztof Śliwiński, který měl na starost polské vztahy se židovskou diasporou, přesunutí kříže, mnohé Poláky tím zaskočil.²⁴³ K záležitosti přesunutí „papežova“ kříže se začali vyjadřovat také polští politici a 130 poslanců a skupina senátorů dokonce podepsali petici prosazující, aby kříž zůstal. Následovala vlna veřejných protestů, která se zvedla v polovině března téhož roku. Zubrzycky dodává:

*„...some parishes celebrated special Masses for “the respect and protection of the papal cross” alongside vigils for the defense of crosses in Poland. At the annual, Jewish-sponsored “March of the Living” in April that year, banners and posters with slogans such as “Defend the Cross,” “Keep Jesus at Auschwitz” (in English), and “Polish Holocaust by Jews, 1945–56” were displayed on the gravel pit fence (fig. 4). By spring, the issue had become an affair involving, at the domestic level, government officials, the opposition, the Roman Catholic Church, and various civic organizations.”*²⁴⁴

Tyto protesty přenesly téma do středu zájmu a na jaře roku 1998 se tak spor o přesunutí kříže z Osvětimi rozšířil mezi polskou veřejnost – vládní úředníky, opozici, římskou katolickou církev a různé občanské organizace.²⁴⁵ V červnu inicioval Kazimierz Świtoń 42 dní trvající stávku, jejímž cílem bylo přesvědčit katolickou církev, aby potvrdila, že papežův kříž zůstane na svém místě. Poté, co s tímto požadavkem neuspěl, vyzval Poláky, aby zde vysadili 152 křížů připomínajících smrt 152 Poláků zavražděných na tomto místě. Tato iniciativa měla kladnou odezvu, a tak byl v létě roku 1998 areál šterkovny přeměněn na epicentrum „války křížů“, 21. srpna jich zde stálo 135, v druhé polovině září dokonce 236. Později zde byla instalována také křížová cesta. Když polská armáda v květnu 1999 kříže odstraňovala, stálo na tomto místě 322 křížů.²⁴⁶

3.5 Christianizace šoa?

V souvislosti s událostmi kolem osvětimského Karmelu, který odhalil nutnost skutečného dialogu mezi Židy a křesťany (v tomto případě katolickou církví), se začaly objevovat hlasy, podle nichž je mezi jinými tento spor ukázkou církevního revisionismu

²⁴³ DUJARDIN, *L'église*, op. cit., s. 250.

²⁴⁴ „...některé farnosti slavily speciální mše za „respektování a ochranu papežova kříže“ spolu s vigiliemi za ochranu křížů v Polsku. Na výročním, Židy sponzorovaném „Pochodu živých“ v dubnu téhož roku, se na plotě šterkovny objevily banery a plakáty se slogany jako „Braňte Kříž“, „Udržte Ježíše v Osvětimi“ a „Polský holokaust podle Židů, 1945–56.“ ZUBRZYCKI, op. cit., s. 9.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid, s. 10.

ohledně událostí holokaustu, konkrétně tedy v koncentračním táboře Osvětim-Březinka a spatřují v jednání katolické církve o tzv. christianizaci šoa.

Bernard Suhecky tuto christianizaci šoa spatřuje konkrétně v teologii papeže Jana Pavla II., podle níž během druhé světové války, potažmo holokaustu, „zemřel člověk a lidstvo bylo zachráněno“²⁴⁷. Suhecky vidí v této teologii, jež dává utrpení křesťanských mučedníků významné postavení v rámci lidskosti, potlačování židovské paměti holokaustu a její znevažování. „*La souffrance! Voilà précisément la porte par laquelle, dans cette théologie, le Christ fait son entrée triomphale à Auschwitz, et l'Église à sa suite.*“²⁴⁸ Suhecky se staví zásadně proti papežově tezi, která hovoří o lidském utrpení jako utrpení, v němž se skrývá sláva přibližující člověka ke Kristu.²⁴⁹ Podle Suheckého papež přeměnil popel těch, kteří zemřeli v Osvětimi, v pozůstatky křesťanských mučedníků, v tomto případě hovoří konkrétně o Maxmiliánu Kolbem.²⁵⁰ Právě tato teologie pravděpodobně inspirovala založení Karmelu a je to právě tato teologie, která staví církev do vztahu s historií, v níž nehraje roli to, co je pravdivé: „*L'histoire qui compte aux yeux de l'Église est celle du salut; l'autre, la nôtre, n'est qu'une incidence.*“²⁵¹ Suhecky hovoří o inverzi pojmů, když se utrpení a smrt stali podmínkami pro lásku a právě v této teologii byl význam Osvětimi převrácen smrtí Maxmiliána Kolbeho,²⁵² zde se objevuje prostor pro založení karmelitského kláštera na místě, jež se stalo (nejen) pro Židy symbolem šoa.

Suhecky není jediný, kdo hovoří o snaze církve o christianizaci šoa. Stejně tak Micheline a Nathan Weinstock jsou přesvědčeni o tom, že založení osvětimského Karmelu „...*ne s'agissait pas d'honorer la mémoire des disparus, mais de 'christianiser' le site*“²⁵³, tedy nahrazuje židovskou tragédií „katolickým dramatem“. Snahu o revizi holokaustu, potažmo historie, křesťanskou církví vnímají jako „*tentative insolente de récupérer la*

²⁴⁷ SUCHECKY, Bernard. La christianisation de la Shoah: Le carmel d'Auschwitz, les églises de Birkenau et Sobibor. *Esprit* (1940), 1989, s. 98-114.

²⁴⁸ „Utrpení! To je přesně brána, skrze niž, v této teologii, Kristus učinil svůj triumfální vstup do Osvětimi a církev vzápětí.“ Ibid., s. 106.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ „Historie, kterou bere v úvahu církev, je historie spásy; jiná, naše, je pouze podružná.“ Ibid.

²⁵² Ibid.

²⁵³ „...nevztahuje se k uctění památky zmizelých, ale „pokřesťanstění“ místa.“ WEINSTOCK, Micheline, WEINSTOCK, Nathan. Avant-propos. *Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1990, 1990(3-4), s. 5.

*Shoah, en convertissant les morts*²⁵⁴. Podle nich je těmito tendencemi protkána celá politika papeže Jana Pavla II., a to v rámci jím slibované „re-christianizace“ Evropy.²⁵⁵ Je pozoruhodné, že v článku „*Le sens pervers du carmel d'Auschwitz*“²⁵⁶ Weinstockovi spatřují v letáku, jenž stál na počátku sporu o osvětimský Karmel, tedy letáku hnutí *A.E.D.* vyzývajícímu k příspěvu do sbírky na opravu budovy, v níž byl konvent umístěn, silný antisemitský podtext: v letáku se objevuje nesprávný počet obětí koncentračního tábora Osvětim; ve vzpomínce věnované M. Kolbemu vidí „propagaci antisemitismu“, a to kvůli Kolbeho antižidovským publikacím, při zmínce o Edith Stein není uveden důvod její deportace do tábora – její židovský původ (s tímto argumentem se však nedá zcela souhlasit, židovský původ Edith Stein je všeobecně známý).²⁵⁷ Weinstockovi zároveň dodávají, že organizace *AED* spolupracuje s Vatikánem, přičemž podle kněze Henryho, který v tomto hnutí působí, si kardinál Wojtyła ještě před svým zvolením na místo papeže přál, aby bylo v Osvětimi ustanoveno místo pro modlitbu.²⁵⁸ Podle nich není možné popřít osobní odpovědnost papeže za ustavení karmelitského kláštera v Osvětimi, skutečnost, kterou považují za banalizaci genocidy, a to proto, že veškerá pozornost byla upřena na uctění památky kněze Kolbeho, svatořečení Edith Stein a nakonec na ustanovení křesťanského kláštera v této „nové Golgotě lidstva“. Také oni se přiklánějí k tomu, že Osvětim je papežovými snahami „de-judaizována“.²⁵⁹

Suchecky se domnívá, že církev se usídlila v Osvětimi proto, aby zde vykonávala svou imperiální moc na smysl lidské historie, a z Osvětimi již neodejde. Neodejde proto, že karmelitky byly přesunuty do Centra informací, vzdělávání, setkávání a modlitby umístěného půl kilometru od tábora. Stejně tak neodejde z Birkenau, kde bylo bývalé velitelství SS přeměněno v kostel a neopustí ani Sobibor, kde byl kostel založen v roce 1985.²⁶⁰

„Je ne pense pas que cette appropriation par dépossession de l'autre résulte d'une stratégie machiavélique, destinée à effacer délibérément le souvenir de la destruction d'Israël pour proclamer le

²⁵⁴ „...drzí pokus obnovit šoa konvertováním mrtvých.“ Ibid.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ WEINSTOCK, Michelin a WEINSTOCK, Nathan. *Le sens pervers du Carmel d'Auchwitz. Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1990, 1990(3-4), 21-40.

²⁵⁷ Ibid., s. 21.

²⁵⁸ Ibid., s. 23.

²⁵⁹ Ibid., s. 25.

²⁶⁰ SUCHECKY, La christianisation, op. cit., s. 110-111.

*triomphe du Verus Israël. Mais je suis convaincu que cette christianisation systématique des lieux de la Shoah est l'expression spontanée d'un substitutionnisme inhérent à la théologie de la Rédemption universelle par la Croix.*²⁶¹

Suchecky je tedy přesvědčen, že christianizace šoa vyplývá z tradiční teologie křesťanské církve, v níž Verus Israel, tedy „pravý“ nebo také „nový“ Izrael (tedy křesťané) přišel nahradit učení judaismu. V této teologii si křesťané vždy uvědomují svou spojitost s „vírou Abrahama“, ale zároveň osobu Ježíše Krista, s nímž přišlo „naplnění“ této Abrahamovy víry.²⁶² Umisťování křesťanských kostelů, křížových cest a klášterů je tedy pouze logickým vyústěním tohoto učení a Suchecky se ve své době domníval, že tyto křesťanské symboly by se mohly začít objevovat také na jiných místech, kde promlouvá tragická zkušenost holokaustu, jež zrcadlí utrpení židovského národa během druhé světové války.²⁶³

Daniel Sibony se domnívá, že vzhledem k odkazu židovské tradice, která přebývá v každém křesťanovi (třeba právě ve formě teologie substitucionismu) je pro křesťana nutné mít vznešenou duši proto, aby se nestal antisemitou:

*„Il faut pouvoir non seulement supporter cette entame de son origine, ce point noir dans le passé archaïque, mais encore supporter que ces gens, les juifs, qui ont apporté la racine du message chrétien, persistent à être eux-mêmes, et à ne pas vouloir de la grâce qu'on leur offre.”*²⁶⁴

Sibony připomíná, že ze židovské strany je nesnesitelné, aby židovská identita byla redukována pouze na snahu o vyhlazení této identity. Tato redukce podle něj pak způsobuje nezáměr o bohatou tradici, která tomuto pokusu o vyhlazení předcházela.²⁶⁵ Antisemitismus je podle něj výsledkem stejné potřeby mít Žida, kterého se snažíme

²⁶¹ „Nemyslím si, že toto přivlastnění vyvlastněním jiného vyplývá z machiavelské strategie určené k úmyslnému vymazání vzpomínky na zničení Izraele, aby bylo oznámeno vítězství Verus Israel (pravého Izraele). Ale jsem přesvědčen, že tato systematická christianizace míst šoa je spontánním vyjádřením substitucionismu, který neodmyslitelně patří k teologii univerzálního vykoupení skrze Kříž.“ Ibid., s. 111.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ „Je třeba být schopen nejen snést tento počátek svého původu, tento černý bod v archaické minulosti, ale navíc snést, že tito lidé, židé, kteří přinesli kořeny křesťanského poselství, setrvávají v bytí sami sebou a nechtějí milosti, která se jim nabízí.“ SIBONY, Daniel. Les persécutés de l'origine. *Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1990, 1990(3-4), s. 42.

²⁶⁵ Ibid.

vyvrátit, stejně jako má svou oběť rasista, proto, aby se ujistil, že on sám je lepší než tato oběť.²⁶⁶

Bernard Suhecky se domnívá, že spor o osvětimský Karmel byl zasazen do doby, kdy se mezi sebou promíchali politika s náboženstvím a katolicismem. Z náboženského hlediska se tedy jedná, jak již bylo uvedeno výše, o důsledek křesťanské teologie vykoupení skrze Krista na kříži. Suhecky píše, že založení karmelitského kláštera je „...une application particulière de la doctrine chrétienne de la rédemption du monde par la souffrance de Jésus sur la croix, telle du moins qu'elle est formulée dans la théologie officielle de l'Eglise.“²⁶⁷ Ve světle této teologie je každý jednotlivec svěřen do péče církve. Podle Suheckého se právě církev posilněná touto ideou „triumfálně usadila“ v Osvětimi.²⁶⁸ Suhecky dává do souvislosti „označování“ míst připomínajících šoa katolickou církví s „...d'un marquage chrétien systématique du sol polonais“²⁶⁹, které probíhalo především v 70. a 80 letech minulého století. Suhecky uvádí, že v roce 1985, kdy vypukl spor o osvětimský Karmel, byly dva ze tří evropských kostelů polské.²⁷⁰ Tento fakt Suhecky vnímá jako nejviditelnější znamení „znovudobývání“ polského území a národního uvědomění.²⁷¹ Zároveň v tomto spatřuje naplňování „programu“ papeže Jana Pavla II, konkrétně tedy jeho snahy o „reevangelizaci“ Evropy.²⁷² „En relisant aujourd'hui les toutes premières réactions juives, il me semble que de nombreux intervenants juifs ont eu au moins l'intuition que l'enjeu était moins la Mémoire ou la Souffrance que la (re)construction du monde contemporain.“²⁷³

Stejně jako Suhecky se i Christian Terras²⁷⁴ domnívá, že téma christianizace šoa je především teologickým problémem.²⁷⁵ Terras připomíná, že nepochopení nespočívá

²⁶⁶ Ibid., s. 44.

²⁶⁷ „...konkrétní uplatnění křesťanské doktríny o vykoupení světa utrpením Ježíše na kříži, přinejmenším té, která je formulována v oficiální teologii církve.“ SUCHECKY, Bernard. Politiques de la souffrance. *Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1990, 1990(3-4), s. 63.

²⁶⁸ Ibid., s. 64.

²⁶⁹ „...systematickým křesťanským označováním polské půdy.“ Ibid.

²⁷⁰ Ibid., s. 65.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Ibid., s. 66.

²⁷³ „Při dnešním opětovném čtení prvních židovských reakcí (na spor o osvětimský Karmel)...se mi zdá, že mnozí ze židovských účastníků měli přinejmenším tušení, že v sázce byla méně Paměť či Utrpení než (re)konstrukce současného světa.“ Ibid., s. 67.

²⁷⁴ Christian Terras je francouzský katolický teolog.

pouze ve vybudování Karmelu v Osvětimi, ale dotýká se také velkého kříže, který byl vztyčen nedaleko areálu koncentračního tábora Osvětim-Březinka. Kněz Jean Dujardin v této souvislosti upozorňuje na rozlišný význam symbolu kříže pro Žida a křesťana. Zatímco křesťan při pohledu na kříž uvidí jako nástroj vítězství, Žid v něm vidí zbraň.²⁷⁶

*„Le juif voit dans la croix une menace pour son identité. Il lui est particulièrement intolérable qu'elle soit plantée sur le plus grand cimetière juif de l'histoire. Un juif ne peut supporter ce signe qui... lui dérobe ses morts et permet en fin de compte une appropriation chrétienne de la Shoah.“*²⁷⁷

Mohou ale křesťané přijmout židovskou žádost o odstranění velkého kříže z pozemku před Starým divadlem, bývalým karmelitským klášterem, ale především skladem smrtícího plynu Cyklonu B, aniž by popřeli svou víru ve spasení skrze něj?²⁷⁸ Terras se domnívá, že od tohoto sporu nelze odtrhnout osobní odpovědnost papeže, jehož „učení o triumfu kříže“ je podle něj evidentní.²⁷⁹ Terras dodává, že *„renoncer au triomphalisme de la Croix n'est pas nier, pour le chrétien, sa foi en la mort et la résurrection du Christ. C'est accepter de recevoir l'événement de la Shoah comme une interpellation radicale.“*²⁸⁰

Je skutečně možné hovořit o snaze církve překrýt vzpomínku na holokaust naplňováním myšlenky reevangelizace Evropy? Je možné tuto christianizaci přičítat právě papeži Janu Pavlovi II, který se významným způsobem zasadil o navázání židovsko-křesťanského dialogu po druhé světové válce? Spor o osvětimský konvent byl zcela zásadním mezníkem v mezináboženském dialogu a usazení velkého „papežova kříže“ bylo vnímáno jako rána zasazená těmto novým invencím. Nelze však opomenout fakt, že to byl právě Jan Pavel II, který na základě svého dopisu adresovaného osvětimským karmelitkám dosáhl přesunutí konventu a uklidnění rozbouřené situace.

²⁷⁵ TERRAS, Christian. Jean-Paul II va-t-il christianiser la Shoah? *Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1990, **1990**(3-4), s. 95.

²⁷⁶ DUJARDIN, Catholiques, op. cit., s. 532.

²⁷⁷ „Žid vidí v kříži hrozbu pro svou identitu. Je pro něj obzvláště neúnosné, aby byl usazen na největším židovském hřbitově v historii. Žid nemůže snést toto znamení..., které zakrývá jeho mrtvé a nakonec dovoluje křesťanské přivlastnění šoa.“ Ibid.

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ TERRAS, op. cit., s. 97.

²⁸⁰ „Zřící se triumfalismu kříže pro křesťana neznamená popření jeho víry ve smrt a vzkříšení Krista. Znamená to přijmout obdržení události šoa jako radikálního tážení.“ Ibid., s. 98.

Závěr

Spor o osvětimský Karmel, kterému je věnována tato diplomová práce, se stal jedním z největších mezníků v židovsko-křesťanském dialogu 20. století. Během 15 let trvání (1984-1999) této konfrontace se ukázaly nedostatky nejen v mezináboženském dialogu, ale také nesrovnalosti uvnitř katolické církve. Přestože spor byl ukončen v roce 1999 odstraněním křížů, které byly postaveny před budovou Starého divadla, v níž karmelitky vybudovaly svůj klášter, osmimetrový „papežův“ kříž na místě stále zůstává. Osvětimská kontroverze odhalila nutnost vést dialog mezi křesťany a Židy zcela novým způsobem, to znamená zcela přehodnotit postoje obou stran a pokusit se o vzájemné pochopení. Během osvětimského sporu v návaznosti na výše uvedené tak vyvstala potřeba uvědomit si zcela odlišný význam symbolu kříže pro křesťany a Židy nebo například zcela rozdílné vnímání komplexu koncentračního tábora Osvětim-Březinka jako takového (jeho odlišné vnímání mezi Poláky a Židy v zásadě umožnilo, aby spor o Karmel v Osvětimi propukl).

Pro hlubší porozumění tématu se autorka za pomoci úryvků především z Čítanky židovsko-křesťanského dialogu sestavené Helen Fry pokusila nechat čtenáře nahlédnout do různých postojů týkajících se šoa, a to postojů jak křesťanských, tak židovských. S tím souvisí také význam samotného koncentračního tábora Osvětim-Březinka, který se stal pro židovské představitele a později pro všechny ostatní symbolem holokaustu. A právě po děsivých událostech Druhé světové války a po snaze o naplnění tzv. „konečného řešení“ se Osvětim stala nejen dějinným, ale také myšlenkovým mezníkem, po němž již, podle některých představitelů, není možné přemýšlet stejně, a tak vzniká takzvaná „teologie po Osvětimi“. Jak ale uvidíme v první kapitole, potřeba přehodnocení přístupů k teodiceji apod. není jedinou reakcí na holokaust. To dokazuje svým dílem například Norman Solomon, podle nějž není nutné po Osvětimi vytvářet novou teologii, jak uvidíme níže. Reakce na šoa, respektive na vytvoření nového teologického rámce, tedy nejsou jednoznačné. V křesťanské teologii po Osvětimi se ukazuje snaha o smíření obou náboženství, ale především snaha o pochopení podstaty křesťanství samotného. Jedině tak se křesťanství může prostřednictvím dialogu vyrovnat s ostatními náboženstvími.

Ve druhé kapitole nalezneme bližší informace k propuknutí a vývoji osvětimského sporu. Je velmi důležité si uvědomit, že přestože se spor geograficky týkal polského území, konkrétně Osvětimi, kde byl, na místě považovaném za symbol holokaustu (ovšem pouze pro židovské a západoevropské představitele), postaven karmelitský klášter, kontroverze

jako taková vyvstala v Belgii. Stalo se tak u příležitosti sbírky organizované hnutím Aide à l'Église en détresse, které vybíralo finanční pomoc právě na rekonstrukci budovy, v níž byl umístěn karmelitský klášter. Tím se belgická veřejnost dozvěděla o existenci Karmelu. Informace o usídlení karmelitek v Osvětimi se rozšířila do Francie, odkud vzešla iniciativa o tomto palčivém tématu jednat s polskými představiteli a problém tak vyřešit.

Zatímco pro většinu Židů bylo vybudování kláštera na takovém místě, jakým je Osvětim, urážkou a hlubokým nepochopením jejich postoje, polští představitelé katolické církve založení Karmelu odůvodňovali tím, že je nenapadlo, jak moc by mohl konvent židovské straně vadit. Přesto se o přesunutí konventu nehovořilo ani po první ženevské konferenci, která měla spor vyřešit ke spokojenosti obou stran a kde byl tábor Osvětim-Březinka jasně označen za symbolické místo holokaustu. Klášter nebyl přesunut ani po druhém ženevském setkání, na němž se však o přemístění konventu jednalo. Karmel byl přemístěn až na popud papeže Jana Pavla II., který zaslal karmelitkám v dubnu roku 1993 dopis, v němž je požádal o odchod z budovy Starého divadla a ponechal na jejich uvážení, zda se vrátí do svých původních klášterů nebo se přestěhují společně s konventem.

Reakcí na přesun kláštera z areálu koncentračního tábora se pak stalo hromadné usazování křížů před budovou Starého divadla, v níž Karmel sídlil. Polští katolíci tak jasně dali najevo své přesvědčení, že klášter na toto místo patří. Tyto události vzešlé z iniciativy osazující pozemek před budovou kříží, nazýváme „válkou křížů“. Ta je doprovázena bouřlivou odezvou hovořící o tzv. christianizaci šoa, snaze církve přivlastnit si významná symbolická místa židovského utrpení právě prostřednictvím zakládání klášterů či výše uvedeným usazováním křížů. Přestože většina křížů byla odstraněna v roce 1999 polskou armádou, osmimetrový, tzv. „papežův“ kříž na místě stále zůstává.

Osvětimská kontroverze ukázala potřebu snažit se pochopit druhého v jeho smýšlení a jeho pocitech a pokud možno zabránit vzniku podobných situací. Velice důležité je neustálé prohlubování židovsko-křesťanského dialogu, který by měl vést k harmonizaci vztahů mezi oběma náboženstvími.

Seznam použité literatury

Prameny:

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 1979.

Declarations concerning the Carmelite Convent at Auschwitz: Zakhor — Remember!. *Notre Dame de Sion* [online]. Rome: Sœurs de Sion, 2011 [cit. 2016-02-27]. Dostupné z: http://www.notredamedesion.org/fr/dialogue_docs.php?a=2&id=549&categoria=congiunt
i>

KLEIN, Théo. *L'affaire du Carmel d'Auschwitz*. Vyd. 1. Paris: J. Bertoin, c1991. ISBN 2879490006.

KLEIN, Théo. L' "affaire" du carmel: une négociation exemplaire. *Sens*. 1990, **1990**(1), 4.

MUSIAŁ, Stanisław. Czarne jest Czarne. *Tygodnik Powszechny*. 1997, (46).

MUSIAŁ, Stanisław. Czy siostry karmelitanki mogą modlić się w Oświęcimiu? *Collectanea Theologica*. 1990, **60**(3).

Literatura:

DENEKEN, Michel. Théodicée et anthropologie après Auschwitz: le défi de l'inhumain en théologie. *Revue des Sciences Religieuses*. 1991, **65**(3).

DIVIŠOVÁ, Milada (ed.). *Dialog křesťanů a Židů*. V Praze: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-293-4.

DUJARDIN, Jean. Catholiques, qu'avons-nous compris? A propos du Carmel d'Auschwitz. *Nouvelle revue théologique*, 1989, **111**(4).

DUJARDIN, Jean. *L'église catholique et le peuple juif: un autre regard*. Calmann-Lévy, 2004. ISBN 2-7021-3401-7.

FACKENHEIM Emil. *The Jewish Return into History*, Schocken Books, 1978.

FRY, Helen P (ed.). *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*. Vyd. 1. Praha: Kalich, 2003. ISBN 80-7021-665-4.

HILBERG, Raul. *La destruction des Juifs d'Europe*. Édition définitive, complétée et mise à jour. Paris: Gallimard, 2006. ISBN 9782070309856.

HOŠEK, Pavel. *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství*. 1. vyd. Praha: Návrat domů, c2005. ISBN 80-7255-126-4.

CHROSTOWSKI, Waldemar. *Controversy Around the Auschwitz Convent. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 1990, **10**(3).

LEVI, Primo. *Je-li toto člověk*. Vyd. 1. Praha: Sefer, 1995. Edice prózy (Sefer). ISBN 80-85924-03-X.

LEVI, Primo. *Příměří*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 2000. ISBN 80-85844-67-2.

LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. 1. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Oikúmené, 1994. ISBN 80-85241-67-6.

MACHARSKI, Franciszek. *Znak nadziei w Oświęcimiu*. *Tygodnik Powszechny*. 1986, **40**(9), s. 2.

MCGARRY, Michael. *The Holocaust*. SHERMIS, Michael a Arthur ZANNONI. *Introduction to Jewish-Christian relations*. New York: Paulist Press, c1991. ISBN 0809132613.

NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-79-4.

RUBENSTEIN, Richard. *After Auschwitz: history, theology, and contemporary Judaism*. 2nd ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992. ISBN 0801842859.

SACKS, Jonathan. *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*. 1. Manchester: Manchester University Press, 1992. ISBN 0719042038.

SIBONY, Daniel. Les persécutés de l'origine. *Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1990, **1990**(3-4).

SKOLNIK, Fred a Michael BERENBAUM. *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2. ISBN 978-0-02-865930-5.

SÖLLE, Dorothee. God's Pain And Our Pain. MADURO, Otto. *Judaism, Christianity, and liberation: an agenda for dialogue*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, c1991. ISBN 0883446936.

SOLOMON, Norman. *Judaismus and World Religion*. New York: St. Martin's Press, 1991. ISBN 0312068638.

SUCHECKY, Bernard. La christianisation de la Shoah: Le carmel d'Auschwitz, les églises de Birkenau et Sobibor. *Esprit (1940)*, 1989.

SUCHECKY, Bernard. Politiques de la souffrance. *Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1990, **1990**(3-4).

SUCHECKY, Bernard a Madeleine DOBIE. The Carmelite Convent at Auschwitz: The Nature and Scope of a Failure. *Yale French Studies: Discourses of Jewish Identity in Twentieth-Century France*. Yale: Yale University Press, 1994, (85).

TERRAS, Christian. Jean-Paul II va-t-il christianiser la Shoah? *Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1990, **1990**(3-4).

TUROWICZ, Jerzy. Karmel w Oświęcimiu. *Tygodnik Powszechny*. 1986, **40**(25), s. 1, 4.

WEIGEL, George. *Witness to hope: the biography of Pope John Paul II*. New York: Cliff Street Books, c1999. ISBN 006018793X.

WEINSTOCK, Michelin a WEINSTOCK, Nathan. Avant-propos. *Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1990, **1990**(3-4).

WEINSTOCK, Michelin a WEINSTOCK, Nathan. Le sens pervers du Carmel d'Auschwitz. *Revue de l'Université de Bruxelles*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1990, **1990**(3-4).

WIESEL, Elie. *Noc*. Vyd. 1. Praha: Sefer, 1999.

WIESEL, Elie. "Why I am Afraid". *Overcoming fear between Jews and Christians*. New York: Crossroad, 1993. ISBN 0824512650.

ZUBRZYCKI, Geneviève. *The crosses of Auschwitz nationalism and religion in post-communist Poland: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. 1. vyd. Chicago: University of Chicago Press, 2006. ISBN 9780226993058.

Elektronické zdroje:

Auschwitz convent stirs Vatican row. In: *American Jewish Archives* [online]. Cincinnati: The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, 2016 [cit. 2016-03-06]. Dostupné z: <http://collections.americanjewisharchives.org/ms/ms0603/ms0603.011.012.pdf>

Cardinal defends Auschwitz convent, In: *American Jewish Archives* [online]. Cincinnati: The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, 2016 [cit. 2016-03-06]. Dostupné z: <http://collections.americanjewisharchives.org/ms/ms0603/ms0603.011.012.pdf>

Co je SKŽ. *Společnost křesťanů a Židů* [online]. Praha: SKŽ, 2015 [cit. 2016-04-22]. Dostupné z: <http://krestane-zide.info/index.php/cz/aktuality/11-ceske-kategorie/o-nas/1-co-je-skz>

HEBBELINCK, Thérèse. *L'affaire du carmel d'Auschwitz (1985-1993): Implication des Églises belge et française dans la résolution du conflit*. Nouvelle édition [en ligne]. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012 [cit. 2015-11-06]. ISBN 9782875581938. Dostupné z: <http://books.openedition.org/pucl/476>

Historia. *Karmelitanki Bose* [online]. Oświęcim (Polsko) [cit. 2016-03-06]. Dostupné z: http://www.karmeloswiecim.opw.pl/?page_id=19

HOGENOVÁ, Anna. *K problému osobního a neosobního* [online]. [cit. 2016-04-19]. Dostupné z: www.pvsps.cz/data/document/20120618/kolo12-hogenova.doc?id=850

HOLY MASS AT THE BRZEZINKA CONCENTRATION CAMP: HOMILY OF HIS HOLINESS JOHN PAUL II. *The Holy See* [online]. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1979 [cit. 2016-04-22]. Dostupné z: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polonia-brzezinka.html

JONAS, Hans. *Pojem Boha po Osvětimi: Židovský hlas* [online]. [cit. 2016-04-19]. Dostupné z: <http://www.souvislosti.cz/archiv/jonas1-94.htm>

KRAJEWSKI, Stanislaw. Christian-Jewish Dialogue in Poland Today: Coming out of the shadows of WWII and Communist dictatorship. In: *Academia* [online]. San Francisco, CA: Academia, 2016 [cit. 2016-05-25]. Dostupné z: https://www.academia.edu/11440082/Christian-Jewish_Dialogue_in_Poland_Today?auto=download

LETTERA DI GIOVANNI PAOLO II ALLE SUORE DEL CARMELO DI OŚWIĘCIM. In: *The Holy See* [online]. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1993 [cit. 2016-05-24]. Dostupné z: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1993/documents/hf_jp-ii_let_19930409_suore-carmelo.html

To His Eminence Pope John Paul II. *American Jewish Archives* [online]. Cincinnati: The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, 2016 [cit. 2016-02-21]. Dostupné z: <http://collections.americanjewisharchives.org/ms/ms0603/ms0603.011.012.pdf>

Votre don au pape: un couvent à Auschwitz. In: *American Jewish Archives* [online].
Cincinnati (USA) [cit. 2016-03-06]. Dostupné z:
<http://collections.americanjewisharchives.org/ms/ms0603/ms0603.011.012.pdf>

Summary

The target of this thesis was to introduce a reader to the development of the Carmel convent controversy which took place from 1984 to 1993. This controversy was not coherent, there were few breaking points in this fifteen years. The first one was the outbreak concerning the foundation of Carmel at Auschwitz-Birkenau concentration camp. Second point were two negotiations between Jewish and Christian delegations on this topic. Then we could find some more reversals, for example the letter of Pope John Paul II to Carmelites or the „War of crosses“.

It is important to mention that both sides, Christian and Jews, had specific reasons to this controversy which were not compatible with each other. Despite this fact, the controversy reached a solution and Carmel convent was removed from the concentration camp to another place at the city of Auchwitz. Nevertheless, the eight-meter high cross called „the papal cross“ stays on the ground of camp of death Auschwitz-Birkenau.

The Carmel convent controversy demonstrated a necessity to deepen interreligious dialogue between Christians and Jews as well as differences in the midst of Church itself.